IMMANUEL **KANT**

Spre pacea eternă

O P E R E

IMMANUEL KANT

Spre pacea eternă

Un proiect filosofic

IMMANUEL **KANT**

OPERE

Spre pacea eternă

Un proiect filosofic

Înştiinţare asupra încheierii apropiate a unui tratat în vederea păcii eterne în filosofie

Încercare asupra unor consideraţii privind optimismul

Traducere, Studiu introductiv,
Studiu asupra traducerii, Note, Bibliografie selectivă, Index de concepte
de **Rodica Croitoru**

Ediția a II-a revazută şi adăugită



În memoria lui
Constantin Noica

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Ediţia de faţă a eseului ***Spre pacea eternă***. *Un proiect filosofic*, publicat în anul 1795, reprezintă ediţia a doua a versiunii realizate de noi anterior şi publicată la Editura Ştiinţifică în anul 1991, după ediţia germană Immanuel Kants *Werke*, Hrsg. von Ernst Cassirer, Berlin, Vergelegt bei Bruno Cassirer. Ea a fost revizuită şi confruntată cu Ediţia *Operelor* lui Kant editate de Academia din Berlin, fostă Prusacă, ediţie care corespunde exigenţelor ştiinţifice actuale, după care s-au elaborat şi celelalte lucrări publicate de Editura ALL în seria operelor kantiene (Immanuel Kant. *Werke.* Akademie Textausgabe. Band VIII, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968 ***Zum ewigen Frieden***. *Ein philosophischer Entwurf*, p. 343-386). Paginaţia acestei ultime ediţii se va regăsi în marginile din stânga, respectiv din dreapta ale ediţiei româneşti. Perioada în care se încadrează eseul politic-juridic de faţă este cea în care Kant reflecta asupra formei pe care trebuie să o dobândească relaţiile dintre oameni şi dintre state spre a se ajunge la starea excepţională a păcii eterne. Acestei lucări de bază, care s-a bucurat de-a lungul celor peste două secole de existenţă de un impact deosebit, atât în rândul politicienilor de vârf, cât şi al cititorilor cultivaţi, li s-au adăugat, din motive tematice, alte două mici eseuri. Primul este *Înştiinţare asupra încheierii apropiate a unui tratat în vederea păcii eterne în filosofie* (Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie), ce aplică filosofiei ideea benefică de pace eternă, echivalentă, după autor, cu filosofia sa critică (1796). Celălalt – *Încercare asupra unor consideraţii privind optimismul* (Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus) – este mai îndepărtat cronologic de primul (1759); el este elaborat în perioada în care Kant începea să îşi traseze cadrul preocupărilor sale filosofice, dar tematic este strâns legat de primele prin ideea de maximum, pe care o abordează. Îl oferim cititorilor spre a urmări evoluţia ideii de **cea mai bună lume posibilă** dată, care s-a transformat în ideea de **perfectibilitate** a lumii prin strădania umană, ce încununea-

ză operele de maturitate ale lui Kant. Alături de ediția germană a Academiei din Berlin, unde primele două eseuri se află în volumul VIII, iar ultimul în volumul II, ca și de ediția Cassirer menționată, alte ediții germane cu care s-a făcut confruntarea textului de bază al ediției românești de față sunt: Immanuel Kants *Sämtliche Werke* in sechs Bänden, Hrsg. von Felix Gross, Grosherzog Wilhelm Ernst Ausgabe, Leipzig, Druck von Breitkopf und Härtel, Im Inselverlag, 1916; Immanuel Kant, ***Zum ewigen Frieden***. *Ein philosophischer Ertwurf*, Hrsg. von Theodor Valentiner, Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1973; Immanuel Kant, ***Zum ewigen Frieden***. *Ein philosophischer Entwurf*, Hrsg. von Rudolf Malter, Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1984. Dintre numeroasele ediții ale *Păcii eterne* în limba engleză am ales-o pe cea semnată de importantul traducător și comentator al operei kantiene care a fost profesorul Lewis White Beck: Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, edited with an Introduction by Lewis White Beck, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1957.

Ne exprimăm gratitudinea față de fundațiile Deutsche Akademische Austauschdienst DAAD (1983) și International Research and Exchanges Board IREX (1985) care, prin bursele de documentare oferite în perioada primei elaborări a lucrării, ne-au facilitat accesul la surse bibliografice primare și secundare, ca și la posibilitatea stabilirii unui dialog cu specialiști în subiecte tratate de aceste eseuri.

De asemenea mulțumim colegilor Șerban Mironescu și Gheorghe Ceaușescu, care ne-au dat concursul, cu deosebită generozitate, în probleme de literatură latină.

Ediția de față a *Păcii eterne* este îndeosebi îndatorată colectivului Editurii ALL condusă de dl. Președinte Mihai Penescu, împreună cu care am inițiat editarea sistematică a operelor lui Kant în limba română.

Rodica CROITORU

STUDIU INTRODUCTIV

Spre pacea eternă, datorită speranțelor pe care le înfiripă mesajul său umanist de pace și echitate universală, este – între lucrările lui Kant de mică întindere – dintre cele mai citite și mai citate, și dintre cele mai frecvent tipărite separat. Dar descifrând eseul de față numai după semnificația sa intrinsecă i s-ar face o nedreptate autorului, care a năzuit în toate operele sale să construiască o arhitectonică a rațiunii pure. Nu sunt multe ideile acestui eseu care să-l lege de problematica transcendentală. Constituirea unei *uniuni federative după principii a priori*, cu o necesitate provenită din principiile juridice, concepute să-i mențină ființa socială, *principiul publicității maximelor de drept internațional, antinomia dintre politică și morală* în organizările statale tradiționale – sunt idei critice, apărute în analiza rațiunii pure – pe care le întâlnim aici aplicate în contextul vieții sociale. Chiar dacă nu sunt pătrunse de nervul teoretic al corespondentelor lor critice (din tripticul critic), ele nu trebuie lăsate în umbra semnificației umaniste a proiectului de pace eternă, ci să fie așezate alături, spre a pune mai bine în valoare edificiul transcendental, opera de o viață a marelui gânditor.

Proiectul filosofic al păcii eterne a fost inspirat de un moment istoric de seamă – pacea de la Basel (5 aprilie 1795), încheiată între Franța și Prusia – moment pe care Kant l-a văzut ca pe o ilustrare a soluționării problemelor

sociale pe baza principiilor morale. Chiar în același an. Kant și-a publicat eseul la editura lui Friedrich Nicolovius – în 2.000 de exemplare, suplimentate la puțin timp cu încă 1.500 –, urmat de o ediție nouă în anul următor, în care a intervenit cu unele adăugiri (între care și a doua anexă – „Articolul secret în vederea păcii eterne"). Imediat eseul a fost tradus în limba franceză – traducere autorizată de Kant – tot la Nicolovius, iar după doi ani (1798) a apărut și în Anglia. Este o perioadă în care filosoful își încheie marea parte a operei sale (eseurile politice au fost publicate între 60 și 75 de ani), reușind să dea o lucrare clasică nu numai în domeniul filosofiei practice (*Critica rațiunii practice* fusese publicată în 1788, și idealitatea legii morale față de oscilarea în jurul ei a maximelor acțiunilor curente se desprindere din întregul subtext al eseului), dar și în domeniul politicii practice moderne (până în zilele noastre discursurile politicienilor pe temele păcii și războiului sunt ilustrate adesea cu exemple kantiene). În eseul de față străbate și o dovadă de simpatie față de cauza americană în revoluția împotriva Angliei – este perioada administrației lui George Washington – și de entuziasm față de Revoluția Franceză, căreia Kant i-a rămas credincios chiar și după instaurarea terorii. Din acest motiv a fost numit un iacobin, și i s-a interzis să scrie sau să predea subiecte pe această temă. Așadar, publicând această lucrare în timpul domniei lui Wilhelm al III-lea, își asuma un risc considerabil.

În 1784, Kant folosește pentru prima dată termenul profetic de „pace eternă", care va atrage după sine sfârșitul tuturor războaielor și domnia legii internaționale

– este eseul *Principiul natural al ordinii politice*, și tratează ideea de istorie universală cosmopolită – în intenția sa, ar fi fost introducerea la „un sistem de politică", concordant cu principiile generale ale filosofiei sale. Termenul însă, avea o istorie de câteva decenii. În 1712, abatele de Saint-Pierre publicase la Colonia un tratat de diplomație intitulat *Proiect de tratat pentru a aduce pacea eternă în Europa.* Odată cu ideea terminologică, el a lansat în Europa și modelul de strategie politică pacifistă. Soluția sa prevedea o uniune statornică între state, posesiuni teritoriale inalienabile, interdicția folosirii forței. Ideea de federalism a statelor în vederea eliminări războiului circula în epocă, iar Bentham (1786-1789) a imaginat chiar un tribunal suprem al justiției, ca o condiție indispensabilă a succesului „planului său spre o pace universală și eternă ". Dar între toți înaintașii lui Kant, Rousseau este gânditorul care și-a împletit cel mai strâns ideile cu doctrina politică a păcii eterne așa cum ne apare în eseul de față, ca și în celelalte eseuri kantiene cu caracter social, care vin să întregească imaginea asupra legii internaționale, a voinței generale, a legislației prin contract și dobândirea conștiinței de om social, de cetățean.

Rousseau a imaginat pacea ca o consecință firească a constituirii de state ideale în întreaga lume. Aceste unități perfecte sunt – după el – potrivite realizării proiectului individual; și astfel, împlinirea individului, pacea cu sine însuși, este o garanție a păcii generale. Stanley Hoffman [27] consideră că acest gen de schemă conceptuală nu se apropie atât de schemele contemporane ale

*) Acest număr se regăsește în BIBLIOGRAFIA SELECTIVĂ.

menținerii păcii în lume, ci mai degrabă de idealul grecesc al primatului politicii interne, unde drumul către pace trece prin statul moral (mic) (p. 79).

Abatele de Saint-Pierre dezavua ideea unui stat al lumii – cum a făcut-o și Kant mai târziu – și, ca și el, întrevedea eșecul tuturor încercărilor de a crea un astfel de stat. Unica soluție era, după el, federalismul statelor libere (de genul unității europene provenite din tradiții, religie, obiceiuri). Pe modelul său, Rousseau a alcătuit un proiect de alianțe ale principalelor state ale Europei, ai căror reprezentanți ar trebui să formeze un consiliu suprem, având dreptul să-și exercite forța față de orice membru recalcitrant al ligii.

Soluția la problema războiului este, la Rousseau, una socială: instaurarea societății benefice, care ar veni să corecteze viciul de principiu al societății reale – coruperea fondului pozitiv al omului din starea naturală. Confederațiile internaționale nu au pentru teoria sa politică valoarea maximă pe care le-o conferă *Weltanschauung*-ul kantian, unde perspectiva este inversă, căci războiul ține de natura umană și, deci, statul ideal nu ar avea mijloace să-l stăpânească; numai o ligă internațională ar putea aduce pacea pentru totdeauna, și ea nu ar lucra prin eforturile conjugate ale oamenilor, ci prin planul ascuns al naturii, acționat de doi factori non-morali: catastrofele și convergența intereselor egoiste. Cei doi filosofi cad însă de acord asupra ideii că pacea și moralitatea se potențează reciproc, căci la cucerirea situației civile, numai libertatea morală îl face pe om capabil să prevină conflictele și să elimine pericolele care îl amenință, deve-

nind astfel propriu-i stăpân. Dar, pentru ca acordul lor să fie deplin, este necesară o uniune federativă. Și aici – după cum ne semnalează și F. H. Hinsley [26] – dilema lui Kant este aceeași ca a lui Rousseau. Anume că nu poate exista o ordine internațională legică fără o lege publică internațională; dar, în sensul obișnuit al unui sistem politic, nu poate exista o ordine publică internațională. Numai că în timp ce Rousseau a abandonat aici problema, Kant, în pofida acordului său cu Rousseau asupra imposibilității unui sistem politic internațional, subliniază necesitatea existenței unei legi publice internaționale, care ar putea face oficiul unui sistem politic internațional (p. 68).

Imperativul moral kantian condiționează pacea, pentru că el exprimă *summum*-ul moral, moralitatea fiind o excelență socială și, deci, politică, după cum comunitatea alcătuită după principii morale, imaginată de Rousseau, îngrădește și suprimă fenomenele care contravin principiilor morale – în primul rând, războiul. Rousseau pune însă pe seama societății lupta dintre dorințele individuale și legea morală, pe când la Kant această încordare caracterizează omul în genere și în toate timpurile, fie și în starea naturală, dacă nu chiar cu mai multă acuitate, datorită absenței legii publice care ar stăvili înclinațiile egoiste. De aceea, la el starea naturală nu sancționează războiul și nu apreciază pacea, frânând apariția civilizației – de unde și necesitatea aderării la o constituție civilă, care să dea siguranță vieții în colectiv.

Proiectul kantian de organizație internațională în vederea păcii apare, în idealitatea sa, ca un imperativ com-

parabil celui al interiorității morale. Realitatea prezentă ne apropie de el sau ne îndepărtează - adesea prin război, care este obstacolul cel mai important în calea realizării legii morale, căci el nu lasă omului libertatea de a-și alege maxima de comportament care să atingă idealitatea legii morale. Dar, pe de altă parte, războiul, conflictul politic în genere, prin existența în negativ la care îi supune pe oameni, mobilizează forțele în vederea păcii. Rousseau este de părere că relațiile dintre națiuni generează conflicte, care se aplanează numai temporar, căci suprimarea voinței nu este suficientă pentru suprimarea conflictului. Teoreticianul – după el – nu ar trebui să se hazardeze în a afirma că fiecare națiune va rămâne, în timp, independentă, competiția dintre acestea putând să ducă și la tiranie.

Asemeni lui Rousseau, Kant explică autoritatea politică plecând atât de la voința generală, cât și de la contractul originar. Dezvoltarea din contractul originar (în *Primul articol definitiv în vederea păcii eterne*) – după cum subliniază W. H. Walsh (*Immanuel Kant*, în „The Encyclopaedia of Philosophy", Paul Edwards ed.) – neconsiderat ca fapt istoric, ci ca idee regulativă (puritatea originii constituției republicane și a păcii eterne provenite direct din puritatea sursei conceptului de drept) pledează pentru un liberalism politic care accentuează regula legii; în măsura în care autoritatea politică supremă este dedusă din voința poporului, el enunță idei mai radicale, nefiind însă întotdeauna de acord cu consecințele lor (p. 322).

Într-o legislație perfectă – după cum spune Rousseau – voința particulară sau individuală „trebuie să fie nulă", pe când voința generală sau suverană domină întotdeauna,

fiind „regula unică a tuturor celorlalte" [56]. Rezultatul pierderii în tonul convențional al generalului este alienarea ființei naturale a individului în schimbul unor valori sociale, ca drepturile și datoriile cetățenești. Particularul care nu e semnificativ pentru că nu exprimă constanta general umană și nu dă regula anticipează voința kantiană determinată de rațiune, de ceea ce este universal în om.

Voința liberă și perfectibilitatea înscrise de Rousseau în codul genetic al umanului, manifeste prin acțiunea primelor comunități sociale, alcătuiesc nucleul moral al filosofiei politice kantiene. Moralitatea include – după Rousseau – problematica omului ca ființă socială, de aceea politica nu poate fi înțeleasă în sine, independentă de contrapartea ei umană; după cum nici moralitatea nu poate fi tratată ca un decupaj liber de determinarea politică. Participarea individului la viața comunitară este cea care îl maturizează, dându-i sensul și măsura vieții sociale. Voința particulară, ca și scopul particular, este mărginită și egoistă, pe când voința generală este întotdeauna dreaptă și orientată către binele general – obiectiv care trebuie văzut, de altfel, nu ca o autoritate exterioară față de care cetățeanul are datoria să se supună uitându-se pe sine, ci ca însăși obiectivarea propriei sale naturi morale. Autoritatea voinței generale conferă individului adevărata libertate, prin supunerea la o lege pe care și-a prescris-o el însuși. Tot astfel, binele la care participă este cel al unei ființe integrate în organismul social. Eliberarea de voință și de interesele particulare îl pregătesc pe om pentru experiența fraternității și egalității ca cetățean care speră în același ideal democratic.

Față de legislația perfectă, unde generalul este expresia unui maximum la care s-a ajuns prin eliberarea treptată de particular și nesemnificativ, în ordinea naturală, dimpotrivă, voința generală este cea mai slabă, datorită intereselor neomogenizate, a lipsei legii care să le aducă la unitate, pe când voința particulară domină prin iluziile pe care și le creează: libertatea neîngrădită și puterea fizică ce reacționează imediat. Rațiunea practică kantiană posedă legea morală, care se întrupează în libertatea voinței; Hegel [25] observă iminența – în universul kantian – raportării la ea a tuturor celor ce există: „natura, lumea, trebuie să fie în armonie cu conceptul libertății", voința particulară însăși este postulată ca adecvată voinței generale, pentru că numai astfel omul este moral. Progresul la infinit ne lasă speranța realizării acestui scop (p. 617). Tot la fel este postulat și binele (suprem), care apare ca un „dincolo" față de natură. Natura este, dar binele va fi numai prin același progres la infinit, care dă impresia soluționării contradicției de principiu dintre necesitate și libertate și, în genere, care transformă postulatele metafizicii kantiene (*Dumnezeu, libertatea și nemurirea sufletului*) din simple abstracții în idei vitale ale metafizicii și ale tripticului critic în genere.

În *Idee a unei istorii universale în intenție cosmopolită* („Berliner Monatschrift", November, 1784), Kant rousseauizează, notând că acțiunile oamenilor, privite individual, nu sunt semnificative în ele însele, ci doar ca trepte ale unui plan pe care natura sau providența și l-a propus pe termen lung, nelăsând agenților conștiința actelor lor.

Ideea acestui plan este susținută cu argumentele: 1) natura nu ar fi înzestrat omul cu aptitudini, dacă nu i-ar fi oferit și posibilitatea să le dezvolte, și 2) multe aptitudini umane intelectuale nu se pot manifesta pe deplin în decursul vieții unui singur om, fiind necesară ridicarea limitei de principiu a individului prin gândirea omului în universul speciei. Desfășurarea acestor aptitudini este sarcina istoriei omenești. Astfel, comuniunea inițială în vederea satisfacerii unor scopuri naturale devine o comuniune morală, în care dezvoltarea unui membru e condiționată de procesul similar al semenului. Istoria apare, în această optică, ca sfera umanului în devenirea sa naturală, și ca intenția supraordonată intenției umane individuale, deși se pare că ea limitează libertatea umană prin supunerea față de cauze exterioare, heteronome. În fapt, istoria trebuie văzută ca „prima dezvoltare a libertății" și ca „progresie a libertății" – după cum reiese din *Începutul prezumtiv al istoriei omenești*. Dar, întrucât Kant atribuia libertatea în exclusivitate ființelor raționale, începutul istoriei umane se identifică cu autodezvoltarea progresivă a rațiunii.

Karl A. Raschke [53] vede în acțiunea istorică apropierea omului de Dumnezeu, odată cu perfecțiunea morală treptată a rasei. Astfel, istoria devine totodată „deificarea omului și umanizarea lui Dumnezeu", iar Dumnezeul teismului se transformă intr-unul al procesualității (p. 221). Perspectiva istoriei universale, ca progres continuu – este de părere interpretul – oferă o soluție nouă la problemele vieții morale, care nu se află în celelalte lucrări practice kantiene. Ca individ, omul rămâne

alienat față de conceptul de om: neputincios în raport cu forțele naturii *exterioare*, ca și în fața impusului către rău din *interiorul* său. Prin rațiune și credință el ajunge să-și deblocheze intențiile morale de propriile-i neputințe. Dar, în calitate de membru al rasei umane și ca participant la progresul nelimitat al istoriei, omul poate spera în perfecțiune. În istorie, acțiunea divină lasă locul acțiunii umane, iar „de la simbolurile transcendenței se face trecerea la simbolurile imanenței" (p. 224-225). În progresul către un scop, către care se îndreaptă istoria omenirii, Kant secularizează o idee fundamentală a teologiei aristotelice, transformând-o în schemă rațională de gândire a politicii și științei europene. Karl Joachim Friedrich [15] semnalează în Kant un înaintaș al lui Marx și Engels, în idea că progresul și lupta sunt unite, și că această luptă constantă trebuie să fie purtătoarea unei semnificații. Astfel este reprezentată domnia universală a păcii (p. 212-213).

Într-una din lucrările kantiene timpurii, *Istoria universală a naturii și teoria cerului* (1755), istoria este prezentată ca mișcarea voinței umane în sens larg, care îndreaptă indivizii și popoarele către unitate și pace (chiar în pofida lor). William A. Galston [17], îl consideră pe Kant întemeietorul filosofiei istoriei, întrucât – spune el – este primul teoretician care a sintetizat argumente clasice și moderne. Ca și Rousseau, Kant vede necesitatea recurgerii la originile speciei umane și ale istoriei sale, pentru a înțelege statutul prezent și viitor al omului; el afirmă că inegalitatea naturală nu este relevantă politic și nu poate servi drept bază pentru distribuirea onorurilor sau a puterii; în cadrul unei constituții civile perfecte, inegalita-

tea naturală este considerată, prevalând inegalitatea dreptului civil. Civilizația – spune Rousseau – este dominată de nevoi imaginare, produse de o senzualitate neîngrădită (*Scrisori către d'Alembert, Discurs asupra originii inegalității*), în timp ce viața precivilizată constă din satisfacerea nevoilor naturale, din bucuria născută dintr-o viață lipsită de griji, de reverie și joc, fiind caracterizată de egalitate umană universală și pace eternă. Kant nu respinge civilizația în sine, întrucât este o formă de organizare care pune în valoare aptitudinile și înclinațiile morale ale omului (și pentru care are sens însăși legea morală), ci numai în măsura în care dă naștere „celei mai importante surse a relelor care oprimă națiunile civilizate" (*Începutul prezumtiv al istoriei omenești*): războiul. Pe lângă calamitățile pe care le aduce, războiul dispune de resursele naturale, de cultura și de libertatea cetățenilor. Pentru Rousseau, ca și pentru Kant, moralitatea este criteriul prin care trebuie judecată societatea civilă. Ei cad de acord că moralitatea își dobândește valoarea din libertatea indivizilor. Astfel problema istoriei sau a progresului apare ca problema realizării libertății în societatea civilă și a fiecărui individ. Sharon Anderson-Gold [5] subliniază că, în scrierile istorice și politice, Kant este conștient de puterea individului ca, în calitatea sa de „glas al publicului", să schimbe direcția dezvoltării istoriei; astfel, imperativul categoric se ridică din sfera particulară a „virtuții discreționare", extinzând legea morală la domeniul socialului (p. 32). Glaston [17] relevă că felul în care Kant a înțeles direcția mișcării istoriei (și adevărata sa natură) raportând-o la ordinea socială justă – care este întemeia-

tă pe principii morale – conduce la ideea că filosofia istoriei se prezintă ca o împlinire necesară a politicului, fiind de altfel singurul mijloc posibil pentru realizarea ordinii politice juste. Dick Howard [28] merge mai departe, opinând chiar că succesiunea *Criticilor* s-ar putea citi ca o încercare de a depăși dualismul originar postulat (între libertatea morală și necesitatea politică), astfel încât scrierile despre istorie să constituie o a patra *Critică* cu propria ei soluție (p. 349).

Alt punct de vedere, al lui Emil Fackenheim [13], nu recunoaște valoarea construcției istorice kantiene, din al cărei „eșec" – spune el – noi putem învăța, totuși, mai mult decât din succesele celor care i-au urmat; dar el apreciază esențialul în felul în care pune Kant problema istoriei: dezvoltarea libertății umane (p. 398). Asemănător, L. A. Mulholland [49] apreciază ca „rudimentar" punctul de vedere kantian în istorie, deși corect în linii generale. Perspectiva sa asupra naturii umane și a influențării istoriei de către ea nu garantează însă evoluția societății spre republicanism – așa cum l-a gândit Kant; Hegel și Marx l-au contrazis în teorie (p. 41), evoluția societății l-a contrazis în practică.

*

Între vis și realitate, „pacea eternă" ne duce cu gândul fie la speranța omului obișnuit, de a ajunge cândva – prin lipsa conflictelor sociale – la starea de prosperitate maximă, fie la visul umanitar al filosofului, nutrit în ideea binelui social, fie la conducătorii de state care, în fapt, nu

se lasă furați de astfel de iluzii nepractice, războiul fiind, pentru ei, deopotrivă o sursă de venit, cât și de exercitare maximă a puterii. Kant însă ne avertizează că nu vom afla în eseul său nici dezbateri conceptuale care să-l satisfacă pe filosof, nici proiecte de viață construite prin opinia simțului comun, nici strategii de conducere a statelor. El vede în „pacea eternă" doar o problemă a relațiilor dintre state, care trebuie conduse cu multă abilitate, altminteri această idee generoasă se va ruina în simbolicul cimitir al popoarelor, pe care simțul comun – în persoana acelui hangiu olandez care l-a vrut pictat chiar pe firma hanului său – îl asociază adesea „păcii eterne".

Soluția practică la această problemă este așteptată de la politicianul de profesie, întrucât ideile asupra statului – întărește Kant în spiritul *Criticii rațiuni pure* – trebuie să se întemeieze numai pe principii provenite din experiență. Soluția teoretică o dă Kant în eseul de față, conceput cu minuția practicianului în expectativă, oferindu-ne un model constituțional, detaliat în articole preliminare, definitive și secrete.

Iată ce stipulează articolele preliminare în vederea acestui țel:

1. Să aibă o consistență interioară, să fie consecvente scopului în vederea căruia au fost alcătuite: tratatele de pace să nu poată genera, cu timpul, alt război, să nu fie temporare, ci eterne, definitive, neconfundabile cu armistițiile, care nu pun capăt, ci numai suspendă ostilitățile. În caz contrar, cândva s-ar putea ridica problemele nesoluționate, mânuite cu abilitate în alt context politic, spre a răstălmăci intențiile și concluzia tratatelor de pace.

2. Independența statelor este probată prin dreptul de a-și hotărî politica internă și externă ele însele, neputând fi lăsate moștenire, donate sau vândute. Încălcarea dreptului de a da curs opțiunilor lor ar însemna desconsiderarea lor ca persoane/organisme morale, – condiție prevăzută în contractul originar, care întemeiază drepturile popoarelor.

3. O situație definitivă de pace ar necesita – după Kant – desființarea oricărui mijloc de întreținere a războiului, cúm ar fi armatele regulate, care incită la războaie de agresiune. Și, în curând, se ajunge la situația paradoxală, în care preparativele în vederea păcii dau naștere războiului – armatele permanente, tezaurizarea, odată devenite un scop în sine, creșterea lor nelimitată ajunge cu timpul prea costisitoare pentru societate, iar războiul apare ca iminent.

4. Afacerile externe ale statului nu trebuie condiționate de datorii externe. Căci – raționează Kant – acest fapt atrage consecințe nefavorabile atât pentru statele care le fac, împovărându-și situația economică și financiară, cât și pentru cele ce le creditează, care prin ascendentul lor financiar devin un pericol social. Un sistem de credit puternic devine repede o tentație către război, care asigură un amplasament de durată pentru mijloacele bănești ale celui dintâi. De aceea, statele au datoria să se coalizeze, spre a se apăra contra unui astfel de vecin dezvoltat financiar, căci în falimentul său inevitabil vor fi implicate și alte state. Impulsionarea economiei, cu resursele ei interne, este mult mai profitabilă unui astfel de scop pașnic.

5. Ajutorarea unui stat aflat într-un impas economic sau politic nu trebuie să depășească actul simplei sale asistențe, căci trecerea la intervenția forțată în constituția și conducerea acelui stat ar încălca drepturile poporului; conflictul nefiind declarat, nici un alt stat nu ar trebui să abuzeze de ascendentul său politic sau economic.

6. În timpul războiului, statele trebuie să se comporte principial, să nu se dedea la ostilități reciproce (să nu angajeze asasini, otrăvitori, să nu violeze capitulările, să nu instige la trădare), care să întârzie sau să facă imposibilă încrederea într-o pace viitoare.

Inamicul, chiar și în timpul ostilităților, trebuie privit, in această optică iluministă, ca persoană morală (doar cu interese politice diferite); neîncrederea în modul său de a gândi și acționa ar scoate lupta din sfera principiilor. Iată ce deosebește societatea civilă de starea naturală, unde dreptul se apără prin putere, neexistând un tribunal care să dea decizii după principii juridice.

Articolele 1, 5, 6, în calitate de *legi prohibitive riguroase*, trebuie puse în aplicare necondiționat, în vederea rezultatului scontat, împrejurările neputând și neavând dreptul să le atenueze modul de acționare. Celelalte – 2, 3, 4, – pot fi puse la latitudinea *subiectivă* a celui împuternicit să le valideze, în sensul că el poate să amâne intențiile contrare, dar nu este îndreptățit să eludeze scopul.

După cum reiese din aceste condiții, starea de pace nu este o stare a începuturilor, ci una dobândită pe cale juridică, garantată in mod reciproc de către statele învecinate. Într-o situație în care viața civilă este legiferată,

legea poate pune capăt ostilităților prin două posibilități: fie constrângerea vecinului – care se află într-o situație nelegiferată – de a alcătui o constituție civilă, ca astfel să poată dialoga de pe poziții asemănătoare, fie constrângerea de a părăsi vecinătatea aceluia, fiecare păstrându-și propria-i existență socială. Lipsa constituției și a legii civile face însă ca cel ce trăiește în afara lor să-l inoportuneze prin modul său de a trăi neîngrădit pe cel care a optat pentru constrângere și libertate civilă.

Kant apreciază *constituția republicană* drept cea mai binefăcătoare pentru orice stat, pentru că se întemeiază pe principiul *libertății* membrilor, este o legislație unică, care îi *subordonează pe toți cetățenii egali* între ei, și provine din ideea de contract originar, care trebuie să se afle la baza oricărei legislații juridice a unui popor.

Libertatea juridică este facultatea interioară – „împuternicirea" (*Befugnis*) validată social, care face ca legile exterioare să acționeze numai prin propriul asentiment.

Egalitatea juridică este relația exterioară, pe care societatea civilă o oferă indivizilor în calitate de cetățeni, după care constrângerea juridică se exercită deopotrivă asupra tuturor: orice constrângere exercitată ar implica o constrângere suportată (în același mod și de către aceleași legi).

Kant gândește aceste drepturi „înnăscute", „inalienabile", ca libertatea și egalitatea juridică, ca fiind stabilite conform principiului relațiilor juridice ale omului ca ființe superioare, înzestrate cu rațiune numenală, comparație prin care el se simte un cetățean al unei lumi suprasensibile. Altminteri, s-ar putea raționa că relațiile tipice ale vieții trăite în jurul experienței sensibile nu ar fi sufi-

cient de mobilizatoare ca să-i ofere omului o deschidere și posibilitatea de perfectare.

În afară de Dumnezeu, dacă s-ar concepe ființa cea mai sublimă a lumii, un mare Eon – spune Kant – conform principiului egalității, datoriilor egale ar trebui să le corespundă și drepturi egale. Ca și libertatea, nici egalitatea nu se aplică lui Dumnezeu, căci el se află dincolo de conceptul de datorie; iar conform conceptului de contract originar, voința universală a poporului legiferează dreptul fiecărui cetățean în funcție de meritele sale și de felul în care își face datoria. Așadar, *noblețea ereditară*, ar fi exclusă de ideea de contract originar, nefiind dependentă de triada drept – merit – datorie; dimpotrivă, *noblețea în serviciu* este dobândită prin merit și se manifestă atâta timp cât persoana se află în serviciu – de aceea, spune Kant, ea se atașază funcției, nu persoanei, nefiind deci transmisibilă –.

Primul articol definitiv în vederea păcii eterne precizează că din puritatea originii *constituției republicane* – contractul originar, provenit dintr-o sursă pură, anume conceptul de drept – se infereazâ scopul pur al păcii eterne. Fiind întemeiată pe principiul libertății și egalității cetățenilor, în problema declarării unui eventual război, constituția republicană cere asentimentul cetățenilor, pentru că ei sunt cei care duc greutățile luptei: cheltuieli de război, remedierea distrugerilor provocate, datoriile. Dar, mai ales, participarea cetățenilor la deciziile statului se datorește faptului că republica este condusă de un „membru” al acesteia, de un cetățean, nu de un „proprietar al statului” – caz în care războiul ar fi hotărât fără

asentimentul poporului, din motive minore, care nu afectează ființa statului.

Formele de stat în societatea civilă sunt fie în *funcție de diferențele dintre persoanele care dețin puterea de stat supremă: autocrația, aristocrația, democrația*, (respectiv puterea princiară, puterea nobililor, puterea poporului): fie după *modul de conducere a poporului de către șeful său* sau după forma de guvernare, care e întemeiată constituțional (prin asentimentul tuturor, voințele particulare devin o voință universală, iar mulțimea se transformă în popor): *republicană, despotică*. Republicanismul separă puterea executivă de cea legislativă, dovedindu-se benefic pentru popor și în acord cu principiul de bază al guvernării. Despotismul ratifică autoritar legile de către stat, legi pe care le-a dat el însuși, compromițând principiul guvernării, pentru că legislatorul nu poate fi și executorul voinței sale. Dar pentru că în formă acest gen de constituții de stat sunt deficitare, în fapt – afirmă Kant – există cazuri în care se adoptă *spiritul* unui mod de guvernare reprezentativ.

Modul de guvernare este, pentru popor, mai important decât forma de stat, pentru că atunci când este consecvent conceptului juridic, el duce necondiționat la sistemul reprezentativ, care este esențial republicanismului. Posibilitatea republicanismului este condiționată de numărul restrâns al reprezentanților puterii de stat față de numărul mare al supușilor – reprezentarea conducătorilor; așadar, spune Kant, aristocrația, monarhia și democrația nu pot duce la constituția republicană, „singura constituție pe deplin juridică". Numai constituția republicană poate satisface în totul drepturile oamenilor, dar

este cea mai dificilă de instaurat și de menținut, datorită purității principiilor sale – oamenii trebuind să-și înfrâneze tot timpul înclinațiile lor egoiste; dar statul, societatea, acționează benefic asupra individului, modelând așteptările naturii, omul fiind constrâns să respecte principiile care ar face din el un cetățean bun, atunci când nu s-ar vedea capabil să le respecte pe cele care l-ar transforma într-un om bun din punct de vedere moral.

Republicile antice nu s-au bucurat de un mod de guvernare republican, pentru că nu au cunoscut sistemul reprezentativ, degenerând în despotism și arbitrariu.

Al doilea articol definitiv în vederea păcii eterne este *federalismul* statelor libere, ca fundament al dreptului internațional. Fiecărui popor trebuie să i se garanteze prin constituție dreptul său. Trecerea popoarelor la o astfel de constituție formează *o ligă a națiunilor*, unite printr-un scop moral-politic comun (deosebită de statul federativ, care unește diferite națiuni din interese politice și economice). Ideea de federație include, în acest sens, o contradicție: întrucât pacea eternă este concepută ca un scop al relațiilor dintre popoare ca națiuni, un stat federativ, în care diferitele națiuni formează un popor, nu ar avea temeiul juridic să o urmărească.

Libertatea nelegiferată a sălbaticilor din starea naturală, care duce la conflicte permanente, coboară ideea de umanitate, trebuind să fie înlocuită cu libertatea rațională a oamenilor civilizați, care să treacă de bună voie la o constrângere colectivă dată de legea civilă.

Față de „perversitatea naturii umane”, care apare nu numai nestânjenită în starea naturală, dar și voalată

în societatea civilă, conceptul de drept este mult prea îndepărtat ca să aibă o influență asupra sa; astfel încât este de mirare – spune Kant – că acest concept restrictiv nu a fost încă eliminat din politica de război. Experiența arată că codexurile date de Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel nu au avut forță juridică, datorită faptului că statele nu se supun unei constrângeri exterioare a comunității, precum este conceptul de drept. Decizia asupra războiului și păcii se obișnuiește să nu se ia pe temeiuri juridice, conform conceptelor de *drept și justiție*, ci pe temeiuri politice, de conjunctură. Chiar și acești jurați justifică agresiunile de război, ceea ce dovedește că nici ei nu au avut în vedere, în primul rând, dreptul principiilor juridice.

Dar, observă Kant, dreptul nu a fost încă eliminat definitiv din politica de război, chiar dacă situațiile de fapt l-au eludat, pentru că în om există o dispoziție morală potențială, tangențială cu cea juridică, anume de a stăpâni principiul rău din el. Altminteri, dreptul nu ar fi invocat decât din ironie față de precaritatea situației de fapt.

Rațiunea se folosește de mecanismul naturii ca mijloc al propriului său scop, care este reglementarea juridică, ca să asigure pacea internă și externă. Aceasta dovedește că natura este astfel organizată încât, în cele din urmă, dreptul trebuie să ajungă puterea supremă.

Se întâmplă ca statele să-și urmărească dreptul prin război, crezând că numai el le poate rezolva diferendele; însă nici victoria, nici tratatul de pace nu ajung la drept cu certitudine, pentru că starea de război poate găsi oricând un nou pretext de război – posibil drept din punctul de vedere al celui care l-a inițiat.

Rațiunea condamnă războiul în numele legii morale, făcând din starea de pace o datorie nemijlocită, întemeiată pe un contract între popoare. Conflictul dintre drept (tendința de a justifica, în anumite condiții, războiul) și morală (tendința constantă către pace) se conciliază într-o „uniune a păcii" (*foedus pacificum*), constituită spre a distruge cauza războaielor pentru totdeauna. Această uniune nu urmărește creșterea autorității statului, ci numai păstrarea și garantarea libertății și independenței unui stat, atât pentru sine, cât și pentru celelalte state confederale. Ceea ce nu înseamnă că acel stat ar trebui să se supună legilor publice și puterii coercitive a statelor confederale, întocmai oamenilor primitivi, care trec de la starea naturală la constituția civilă. Un stat care și-a elaborat o constituție este îndeajuns de maturizat din punct de vedere civil, spre a nu fi necesar să treacă sub conducerea altui stat și a constituției sale; dreptul statelor la independență este cerut de maturitatea lor interioară.

Din punct de vedere moral, pentru statele care întrețin relații reciproce, singura modalitate de a ieși din situația nelegiferată a războiului este cea asemănătoare celei prin care oamenii din starea naturală renunță la libertatea lor nelegiferată spre a trece la societatea civilă și la legile sale coercitive. Scopul statelor care întrețin astfel de relații este statul federativ, care să cuprindă, cu timpul, toate popoarele și să ajungă prin el la pacea eternă, conform ideii de drept internațional. Punctul central, nucleul, îl va constitui o republică, operă a unui „popor puternic și luminat", care să vrea acest scop și să-l poată înfăptui. Statele gândesc însă altfel conceptul de drept

internațional, și însăși ideea de pace eternă, și astfel ideea de excepție a unei „republici universale" se diluează în fapt în surogatul unei confederații permanente, destinat doar stăvilirii războiului.

Al treilea articol definitiv în vederea păcii eterne stipulează că dreptul cosmopolit trebuie să asigure *ospitalitatea* în genere tuturor celor care o solicită la sosirea pe un teritoriu străin: de regulă, și necondiționat, dacă de el depinde integritatea ființei acelora.

Ospitalitatea este o condiție a comportării sociale, civilizate, după care tuturor locuitorilor li se recunoaște dreptul egal asupra suprafeței pământului; propriu-zis, un „drept de ospitalitate" nu există, căci atunci – spune Kant – ar fi necesar un „contract special de filantropie", care să dea dreptul la calitatea de cetățean pe un timp determinant; dar simbolicul drept de ospitalitate este explicat prin neproblematicul „drept de vizitator", de care beneficiază toți oamenii. Tot acest drept egal de locuitori al pământului face posibile relațiile de schimb între diferitele regiuni, chiar și nepopulate, schimb care va îmbunătăți, cu timpul, condiția umană, făcând-o aptă de a se apropia de constituția cosmopolită, prin care popoarele și statele să întrețină relații reciproce amicale, pe baze juridice. Încălcarea dreptului de ospitalitate duce la încălcarea dreptului natural, căci privarea de dreptul de a accede la aceleași porțiuni ale suprafeței pământului pentru orice locuitor al său ar însemna nerespectarea calității sale de locuitor al globului terestru și a egalității sale naturale în raport cu ceilalți.

Ideea de comunitate este într-atât de proprie naturii umane, încât valabilitatea ei se extinde pe întreg cuprin-

sul globului – încălcarea dreptului într-o parte a sa atrăgând consecințe în toate celelalte; de aici necesitatea de a concepe pentru comunitatea umană astfel alcătuită o constituție și un drept cosmopolit, care să legifereze întreg pământul cu locuitorii săi. De unde reiese că dreptul cosmopolit se prezintă ca o consecință necesară a dreptului de stat și internațional, tinzând către un drept public al umanității în genere, și astfel el devine instrumentul acelei stări sociale de maximă relevanță politică și umană, numită „pacea eternă". Ea nu este numai un țel al vieții morale a individului uman, către care îl conduce rațiunea, ori al vieții sociale, întemeiate pe ideea de contract, dar chiar și natura ne revelează o tendință, prin impresia de *finalitate* pe care o dau sensurile divergente, armonizate și ordonate după legi ale acțiunii, având o cauză necunoscută nouă, întocmai unei soarte. Tradiția a numit-o „providență" și apare ca înțelepciune a unei cauze supreme ce are în vedere scopul final obiectiv al speciei umane, care străbate cursul lumii. Întrucât noi numai o presupunem, nu o deducem direct din natură, ci numai prin analogie cu produsele abilității de a ne apropria natura, tot astfel, se poate presupune în ordinea socialului că ideea de pace eternă este o datorie prescrisă de rațiunea umană. Așadar, temeiul său nu poate fi demonstrat prin conceptele intelectului, după cum nu se poate nici pentru celelalte idei ale rațiunii; însă practic, raportată la conceptul rațional de datorie a umanului socializat, realitatea păcii eterne este întemeiată.

Posibilitatea unui „articol secret" în vederea păcii eterne este exclusă din punct de vedere obiectiv, al sem-

nificației sale, întrucât el se înscrie în dreptul public, care îi cuprinde pe toți cetățenii, trebuind să dea seamă în fața tuturor. Dar subiectiv, dreptul își rezervă prerogativa de a păstra aparențele asupra unei persoane (publice), faptele fiind modelate după anumite interese. Unicul articol de acest fel în proiectul kantian este acela care stipulează că maximele filosofilor cu privire la condițiile în care este posibilă pacea eternă (publică) trebuie dezbătute în consiliile de război ale statelor.

Faptul că filosofii sunt lăsați să își dea cu părerea asupra conducerii statului și a războiului decurge din rațiunea universală moral-legislatoare a omului; filosofii sunt, în fapt, niște supuși, și se consideră îndeobște că este sub demnitatea conducătorului statului să primească deschis sfatul lor în privința relațiilor cu alte state, a păcii și a războiului. De aceea se face din acest fapt un „articol secret" al dreptului public. În stat, juristul are întâietate față de filosof, pentru că el dispune de putere, trebuind numai să aplice legi, nu să le interpreteze sau să le îmbunătățească. Dar dacă filosofii ar fi împuterniciți să dispună direct de lege, se crede că aceasta ar fi în detrimentul statului și al poporului însuși, întrucât opinia generală supracreditează puterea, care și-ar fi suficientă sieși spre a putea face casă bună cu rațiunea. Pentru ca filosofii să gândească drept este necesar ca ei să fie lăsați să se exprime liber, dar în umbra puterii; liber, pentru că datorită integrității morale a acestei comunități culturale, ea nu e suspectată de propagandă și de interese de grup, care să submineze autoritatea clasei conducătoare.

După cum între putere și rațiune nu ar trebui să existe un conflict real, amândouă concurând la organiza-

rea umanului socializat, tot astfel nici între politică și morală, întrucât politica, în calitate de disciplină executivă a dreptului, duce la îndeplinire principiile acestuia, iar morala o completează, satisfăcând latura teoretică, de întemeiere a dreptului. Jean Granier [22] întărește această idee, arătând că, în interiorul filosofiei practice, morala are o valoare de *teorie* în raport cu totalitatea practicilor reale și, în primul rând, cu *praxisul politic*. În cadrul acestei relații ierarhice de dependență, teoria morală coordonează tot ce este practică reală, și astfel dispare orice conflict între aceste domenii – deci între politică în calitate de practică a dreptului și morală ca teorie a acestuia, așadar, între teorie și practică (p. 51). Numai atunci când perspicacitatea politică și sinceritatea morală – afirmă Kant – nu pot fi regăsite în aceeași maximă, conflictul dintre politică și morală devine real. Politica trebuie să fie eficientă, iar morala principială. Loialitatea în politică nu garantează acordul acesteia cu morala, nici nu este cea mai bună politică – după cum se spune adesea; ea este un concept moral. Din punct de vedere *obiectiv*, în teorie, morala nu intră în conflict cu politica; dar *subiectiv* – subliniază Kant – în tendința egoistă a omului există întotdeauna un conflict, care este chiar binevenit, întrucât pune la încercare virtutea, căci curajul moral nu înseamnă doar învingerea răului prin renunțarea la el, ci și în confruntarea directă, spre a măsura tăria morală față de slăbiciunea naturii umane.

Pentru practician, la care orice demers vizează cu necesitate acțiunea, iar morala este „o simplă teorie", pacea eternă nu este la îndemâna omului – care prin

natura sa este limitat la „a trebui" și „a putea" – negăsind util sacrificiul în vederea unui astfel de țel himeric. Către acest scop, voințele individuale însumate sau voința indivizilor în unitatea lor distributivă este insuficientă, ci numai voința tuturor ca a unuia singur, voința colectivă face din societatea civilă un organism, un întreg cu un singur țel mare. Acesta este și motivul pentru care, în vederea acestui scop de excepție, situația juridică trebuie să înceapă prin putere, constrângere pe care se va întemeia dreptul public.

Într-un stat în care nu există libertate – spune Kant – și nici legi morale întemeiate pe ea, evenimentele petrecându-se după mecanismul naturii, politica se reduce la o sumă de demersuri practice în avantajul conducătorilor. Numai în cazul în care politica este întărită de morală, ajungând chiar să fie condiția ei restrictivă, conceptul juridic dobândește o semnificație pozitivă și o acțiune socială eficientă. Un conducător care ar guverna după un astfel de principiu – „politicianul moral" – se va orienta întotdeauna după maxima: deficiențele sesizate în constituția statului sau în relațiile dintre state trebuie remediate în conformitate cu prescripțiile dreptului natural, păstrat în memorie ca idee a rațiunii.

Un stat care ar abroga o constituție deficitară sau ar întrerupe o relație de stat înainte de a fi pregătit o soluție mai bună, ar da dovadă de lipsă de perspicacitate politică, pentru că astfel ar genera o situație chiar mai proastă decât înainte. Tot astfel, – este de părere Kant – ar fi și schimbările politice înfăptuite prin violență. Dacă cel puțin nu este pregătit proiectul unei constituții superioa-

re, totuși, spune el – trebuie să avem încredere în conducătorul statului, care ar trebui să cunoască și să acționeze după maxima necesității de a se afla constant aproape de scop, respectiv de ideea celei mai bune constituții după legi juridice.

Jean Granier [22] blamează această atitudine de liberalism burghez, exemplificată de Kant în legitimarea Revoluției Franceze, care a abolit feudalismul ridicând burghezia – procesul istoric trebuind să se oprească aici, orice tentativă de a merge mai departe și de a răsturna dominația burgheziei fiind blamată. Această clasă – accentuează interpretul – este moștenitoarea unei revoluții, a cărei logică revoluționară ea este constrânsă să o nege de teama propriei sale subminări din partea claselor victime ale dominației burgheze. Contradicția obiectivă inerentă a situației burgheziei din epoca sa este disimulată, în această cazuistică, de formalismul moral kantian (p. 56).

Unele fenomene nelegale, manifeste în relațiile dintre state, decurg din comportamentul primitiv al oamenilor, accentuat de lipsurile unei culturi nerafinate; legile civile îl stăvilesc în interiorul statului, și astfel, prin aceasta se cultivă dispozițiile morale ale oamenilor, care duc la respectarea dreptului; căci îndeplinirea datoriei juridice este condiționată de conștiința că și celălalt trebuie să facă la fel. În trecerea oamenilor de la starea naturală de război la starea socială de pace, oamenii nu se pot sustrage conceptului juridic, atât în relațiile lor personale, cât și în cele publice; de asemenea, ei nici nu pot întemeia politica doar pe artificii și subtilități pragmatice – de unde apare necesitatea dreptului public.

„Moraliştii despotici" sunt deficitari în practică, reglementările şi recomandările lor nedând dovadă de reflecţie. „Politicienii moralizatori" prezintă într-o lumină favorabilă principiile de stat contrare dreptului, nemaifăcându-şi scrupule din încălcarea acestuia; argumentul lor este acela că ideea raţională de bine este contrară naturii umane. Ca urmare, cârmuirea lor este orientată de câteva sofisme devenite maxime: *fac et excusa* – justificarea oricărui demers practic convenabil, cum ar fi luarea în posesiune cu forţa; *si fecisti nega* – trecerea actelor nelegale sau a celor în defavoarea poporului pe seama poporului sau a naturii umane; *divide et impera* – dezbinarea conducătorilor aflaţi în subordine între ei şi cu poporul, pentru că, în cele din urmă, totul să se plece în faţa voinţei unice a conducătorului suprem. În raport cu statele vecine, intrigile şi apoi simulacrul de asistenţă acordată celui mai slab au acelaşi scop.

Orientarea după aceste maxime politice nu are rostul de a câştiga partida prin inducerea în eroare a adversarului – căci ele sunt îndeajuns de vechi ca să fi rămas necunoscute –; dar cum nedreptatea lor nu este prea evidentă, pragmatismul trece înaintea moralităţii, fiind folosite pe baza unei puteri consolidate. Culpa morală – observă Kant – nu atârnă în balanţă atât de greu pe cât eşecurile lor practice.

Astfel de artificii politice zădărnicesc scopul păcii eterne dar, mai ales, elimină morala din demersurile politice, subordonând principiile avantajelor pe care le-ar aduce scopul.

Un principiu de bază al politicii morale este acela ca popoarele să se constituie în state doar după conceptele

juridice de libertate și egalitate – întemeiate pe datorie, nu pe perspicacitate în decizii. Principiul corespunzător al moralismului politic îl anulează pe cel al opoziției: oamenii se constituie în societate conform mecanismului naturii. Kant citează maxima (stridentă și infatuată, după el): *fiat iustitia pereat mundus*, pentru a arăta că dreptul urmărit cu orice preț devine dăunător și inuman; dreptul nu trebuie aplicat „cu cea mai mare rigoare", căci astfel ar contrazice datoria morală. El trebuie înțeles ca o prerogativă a fiecărui cetățean de a nu fi privat sau de a nu i se limita dreptul din considerentele personale ale conducătorului: lipsa de bunăvoință, compasiune față de alții decât cel în cauză. Pentru ca constituția unui stat să facă loc unei astfel de viziuni, pătrunsă din interior de spiritul dreptății, ea trebuie să găsească similitudini și în constituțiile statelor învecinate sau îndepărtate, în vederea unui acord juridic, întocmai unui „stat universal", pentru facilitarea rezolvării diferendelor lor.

Maximele politice, după cum se vede de mai sus, nu trebuie să provină decât din puritatea conceptului de datorie juridică, și nu din temeiul impur al prosperității sau fericirii scontate de state. Altminteri, pacea eternă – care este o situație realizabilă cu ajutorul justiției instituite de rațiunea pură practică, a cărei voință universală în acțiune face eficient conceptul de drept – apare tot mai greu de înfăptuit. În lipsa încrederii în principiile justiției și a speranței într-o justiție internațională, omul – observă L. A. Mulholland [49] – nu ar fi îndemnat de „interesul personal prudent" să dorească pacea eternă, spre a-și vedea asigurată existența individuală și comunitară.

Moralistul politic consideră că folosirea forței sau a vicleniei în relațiile suveranului cu poporul sau al statelor între ele nu sunt nedrepte, în primul rând, întrucât fac totuși uz de conceptul juridic, singurul care favorizează instaurarea păcii eterne; în al doilea rând, nelegalitatea reciprocă a celor două părți duce la legalitatea înfruntării, până când posterității îndepărtate îi va servi drept avertisment.

Nerealizarea conceptelor juridice pure lasă o perspectivă sumbră asupra naturii umane, a creației și societății civile. O politică „adevărată" – spune Kant – trebuie să omagieze morala, să-i respecte principiile, iar dreptul oamenilor „trebuie considerat sfânt", cu orice sacrificii din partea guvernului și a poporului. Dreptul e unic; nu se poate imagina o cale de mijloc a unui drept pragmatic – condiționat, între drept și utilitate.

Chiar când elementul material al dreptului public – relațiile oamenilor cu statul, relațiile dintre state – poate lipsi din schema formalismului kantian, forma „publicității" juridice trebuie să se mențină în orice caz, altminteri reglementarea juridică nu ar putea fi dusă la îndeplinire, din cauza neluării de cunoștință. Prin ea și, respectiv, accentuând capacitatea oricărei revendicări juridice de a fi supusă publicului, se determină un criteriu rațional, *a priori*, de descoperire a falsurilor pretinse (*praetensio iuris*). După excluderea elementelor empirice din conceptul dreptului de stat și internațional (perversitatea naturii umane, care necesită constrângere) se ajunge la *formula transcendentală a dreptului public: publicitatea validează acțiunile juridice; maximele acțiunilor incompatibile cu*

publicitatea sunt nedrepte. Ceea ce nu poate fi expus public fără a zădărnici propria intenție spre a reuși sau a atrage suspiciunea publică este nedrept, neavând o valoare *necesară* și *universală*, deci *a priori*. Prin această formulă, ideile juridico-politice kantiene se alătură sistemului filosofiei transcendentale, fiind subordonate acelorași criterii de universalitate și necesitate.

Funcția acestei formule este negativă, servind la distingerea actelor drepte de cele nedrepte în raport cu actele altora, dar este nedemonstrabilă, întocmai unei axiome.

1. Dreptul de stat (*ius civitatis*) intern se confruntă cu o problemă dificilă, anume dacă revolta este un mijloc legal de răsturnare a puterii conducătoare a unui așa-zis tiran. Cu toate că poporul este asuprit, iar conducătorul nu este nedreptățit prin detronare, supușii nu trebuie să-și caute dreptul în acest fel, pentru că în caz de eșec ar fi expuși celor mai dure pedepse.

Principiul transcendental al publicității dreptului public rezolvă problema în felul următor: înaintea instituirii contractului civil, poporul ar trebui să prevadă publicitatea maximei unei revolte ocazionale. În acest caz, poporul și-ar rezerva condiția de a folosi puterea împotriva conducătorului, iar în constituția de stat ar trebui prevăzut că el are o autoritate legală asupra acestuia – caz în care nu ar mai fi conducător; sau când cele două puteri – a conducătorului și a poporului – ar intenționa să se instituie în condiție a constituirii statului, statul însuși nu ar mai fi posibil. Așadar, această maximă ar trebui făcută secretă.

Dar, din punctul de vedere al suveranului, trecerea sub tăcere a acestei maxime este inutilă, căci în calitatea

sa de deținător al puterii supreme – care deopotrivă apără poporul, dar îi și ordonă – el nu are de ce să se teamă de intențiile subversive ale poporului, pe care are dreptul să le pedepsească legal. Așadar, publicitatea acestei maxime nu i-ar zădărnici propriile-i intenții, pentru că fie și în cazul eșecului său, conform constituției, el ar trebui să-și piardă numai statutul de conducător suprem, devenind simplu supus, dar nu să fie tras la răspundere pentru felul în care a administrat țara, întrucât nu mai are această calitate, iar când o avea, decizia sa era nelimitată prin constituție.

Jean Granier [22] critică viciul raționamentului kantian în termenii: mai înainte de toate, Kant vorbește de noțiunea „vagă" de tiranie, care ascunde adevăratul concept, pe cel de „dominație de clasă", întrupată într-un regim politic autoritar sau altul. Metoda transcendentală „erijează in principiu *a priori*, atribuit rațiunii, o structură de guvernare și o definiție a legalității care se mărginesc să *redubleze*, cu însemnul *valorii morale*, *starea de fapt existentă*: altfel spus, ea sacralizează empirismul ordinii sociale existente, în timp ce proclamase că legea morală trebuie să fie o formă pură care nu împrumută nimic de la experiență. Ceea ce concede Kant este dreptul, în fața unei situații agresive, de a promova reforma în sensul libertății. Dar în vederea acestei sarcini nu se face *nici o referință* la o clasă oarecare; reformele emană din ceea ce Kant numește pudic «prudență politică». Este, dealtfel, o noțiune nebuloasă în lipsa analizei detaliate a luptei de clasă. Căci teama cea mare a lui Kant este «anarhia». A se înțelege: tot ce deranjează ordinea burgheză.

Formalismul moral se îngemănează cu conformismul și reformismul. Ne aflăm în plină ideologie" (p. 57-58).

2. Dreptul internațional presupune existența unei situații juridice, care necesită un contract – de fapt, expresia voinței fiecărui cetățean ridicată la rangul universalului și devenită în exercitare drept public; nu se întemeiază pe legi coercitive, ci pe libertatea statelor unite într-o federalitate de durată. Scopul contractului este menținerea păcii, chiar și prin constrângere, dar nu folosirea acesteia spre a face achiziționări. În pofida acestui principiu, în practică apare o antinomie între politică și morală, întemeiată pe diferența dintre ceea ce enunță principiul expres și felul în care este interpretat el de către cel care are prerogativa puterii (un conducător, un stat mare). Această antinomie (ca aspect, o simplă contradicție) pune în lumină limitele maximei politice a publicității, intenționând prin aceasta să facă loc ideilor politice în schema filosofiei transcendentale.

Spre deosebire de antinomiile rațiunii pure, a rațiunii practice și a gustului, antinomia dintre morală și politică nu este construită pe modelul clasic de antinomie, în teză și antiteză, nu dispută asupra conceptelor – nici ale intelectului, nici ale celui nedeterminat, al rațiunii –. Ea poartă numai asupra principiului moral și a practicii politice, posibil discordantă față de primul. Apropierea acestei antinomii de cele trei feluri de antinomii ale rațiunii pure este numai aluzivă. Dar, în calitate de purtătoare a opticii personale a conducătorului asupra modului de guvernare, antinomia politică se aseamănă întrucâtva cu antinomia teleologică, care dispută între modul determi-

nant de gândire a cauzalității prin concepte, și viziunea reflexivă, particulară, prin judecata cauzelor finale. Iată conținutul celor trei maxime, care ilustrează acest apendice antinomic:

a) Atunci când un stat nu își ține promisiunea față de alt stat (o promisiune vitală, cum ar fi prestarea unui ajutor sau cesiunea unor teritorii), la gândul că el ar putea fi considerat în dubla ipostază: o dată ca suveran, în care nu trebuie să răspundă față de nimeni în statul său, iar în al doilea rând, ca funcționarul de stat suprem, care trebuie să dea socoteală statului. Așadar, gândul său este că pentru ceea ce s-a obligat în prima calitate, s-a achitat în cea de-a doua. Publicarea unei astfel de maxime ar semăna neîncredere între celelalte state, și eventual, ar antrena alianța lor potrivnică. Aceasta dovedește că în politică abilitatea are întâietate față de sinceritate (atunci când cea din urmă se trage dintr-o maximă pragmatică, nu morală).

b) Presupunând că un stat mare și puternic se va extinde peste unul mai mic și îl va oprima, acesta din urmă – singur sau coalizat – are dreptul să-l atace, chiar și „fără o ofensă prealabilă"; publicitatea unei astfel de maxime ar avea consecințe dezastruoase, căci ar sta împotriva propriilor planuri ale statului luat în considerație – fiind numai o supoziție, acel stat mare și-ar putea disimula intențiile, dar intensifica represaliile, pe motivul inoportunării nejustificate.

c) Dacă un stat mare ar considera că ar avea dreptul să-și alipească un stat mai mic, care prin poziția sa geografică taie primului legătura vitală, aceasta ar atrage

fie alianța statelor mai mici contra colosului cu puteri ca și nelimitate, fie dorința conducătorilor puternici de a încerca să captureze ei astfel de teritorii – așa că cel dintâi și-ar face un deserviciu.

Incompatibilitatea acestor maxime politice cu morala în genere și, în special, cu enunțarea lor publică dovedește că tradiția dreptului internațional nu a văzut necesitatea ca morala să fie asimilată comportamentului juridic și să devină astfel instanța supremă a politicii. Practica politică este tentată, mai degrabă, să conteste realitatea moralei, considerând că îndeplinirea datoriei este un act de bunăvoință. Dar dacă această politică și-ar face publice maximele sale, ea ar fi demascată. Pentru ca politica să se pună de acord în exercitarea ei cu principiile morale – pentru ca maximele sale să nu contravină imperativului moral al datoriei – Kant propune o uniune federativă constituită după principii *a priori* (prin care să se garanteze libertatea și egalitatea tuturor cetățenilor), a cărei necesitate să rezulte din principiile juridice.

Un alt principiu transcendental nerestrictiv al dreptului public este formulat astfel: *maximele care necesită publicitatea, spre a se conforma scopului, se acordă cu dreptul și politica unite.* Maximele care cer publicitatea prin conținutul și scopul lor (față de primul principiu transcendental, la care publicitatea este o condiție formală de corespondență cu moralitatea în genere) au valoare numai dacă dreptul și politica sunt concordante. Dacă ele depind prin scopul lor de publicitate, înseamnă că, în primul rând, ele trebuie să se refere la scopul universal al poporului, care este fericirea. Fericirea socială a indivizi-

lor unui stat intră în atribuțiile celor care dețin puterea, și grija față de ea nu trebuie făcută secretă, întrucât acea politică care nu și-ar face cunoscute intențiile de a se pune în slujba poporului – fie și numai în programul său politic – și-ar trăda mandatul cu care a fost acreditată. Dar dacă conducerea unui stat nici nu s-ar preocupa de interesele și năzuințele poporului, și mai ales de cele majore, dreptul acestuia ar fi încălcat. Iată de ce, în chestiuni publice, politica trebuie să conlucreze cu dreptul.

Când viața politică a statelor se va conforma tot mai mult acestor principii transcendentale ale dreptului public, ideea de pace eternă va deveni o problemă rezolvabilă în timp, ale cărei țeluri, din iluzii, ajung speranțe întemeiate.

ÎNȘTIINȚARE ASUPRA ÎNCHEIERII APROPIATE A UNUI TRATAT ÎN VEDEREA PĂCII ETERNE ÎN FILOSOFIE

Alături de idealul *social* de pace permanentă, am găsit potrivit să prezentăm acest eseu de mici dimensiuni, prin care Kant expune ideea filosofiei critice ca ideal *teoretic* de pace permanentă. Cele trei *Critici* au detaliat mecanismele intelectuale umane și formele de prelucrare a gândirii; cele două doctrine metafizice – a naturii și a moravurilor – au arătat cum se poate pune în valoare instrumentul critic; acest eseu ne atrage atenția asupra semnificației criticismului pentru gândirea filosofică specializată: lucrurile vor intra pe făgașul lor normal numai

după înrădăcinarea și extinderea acestei modalități de filosofare. Este surprinzător faptul că nici un editor – după câte știm – nu s-a gândit până acum să pună în valoare rolul acestor pagini, de herald al filosofiei critice, anexându-le vreuneia dintre marile opusuri kantiene (critice sau doctrinale). Într-un spațiu restrâns, Kant argumentează că demersul său filosofic, fiind unic în istoria filosofiei, la care modelul doctrinal este elaborat în urma cercetării performanțelor pe care le putem spera de la facultățile de cunoaștere, este și singurul care poate aduce starea de siguranță și împlinire, desemnată ca „pacea eternă a filosofiei". Argumentarea acestei idei venite de la periferia sistemului către nucleul critic este susținută și de către cele trei idei metafizice – *Dumnezeu, libertatea* și *nemurirea sufletului* –, care învigorează întreg edificiul critic și doctrinal kantian, ca un semn al corespondenței și al unirii necesare a tuturor elementelor unui sistem de gândire autentic.

O „perspectivă îmbucurătoare" în realizarea acestei idei este deschisă de conștiința de sine, prin care omul se deosebește de celelalte animale, ca animal rațional. În calitate de animal, el are un fond biologic, pe care, ca animal rațional, îl pune în valoare după legile libertății; grație acestui ascendent, activitatea sa se transformă dintr-una mecanică – de pură tehnicitate –, într-un practică – de schimb cu natura: prin care naturalul trece în sine, iar el imprimă naturii ceva din omenescul său. Totodată, conștiința de sine îi întreține și schimbul interior cu propria-i ființă, ajungând, cu timpul, să-i disciplineze gândirea și să formeze concepte – deci la filosofie. Trebuie să vedem în

tendința rațională a omului o compensare și totodată un îndemn de a depăși „marea nefericire" căreia i se supun corpurile vii, de a se degrada cu timpul și a disparea. Se pare că natura, prin grija ei înțeleaptă, a oferit-o în limitele sensibilului, spre a indica ceea ce este etern și neperisabil. Și astfel, filosofia se arată a fi nu numai un factor de întreținere a speciei, dar și unul de terapie sufletească, care oferă o recompensă pentru finitatea biologică a umanului.

Efectul fizic al filosofiei este sănătatea; însă în lipsa „dietei rațiunii" practice – asigurată de analiza facultăților de cunoaștere – starea de sănătate ce s-ar cere să fie constantă este înlocuită cu o alternare continuă de boală și sănătate, organismul pierzându-și și redobândindu-și treptat echilibrul. Terapeutic, filosofia ar trebui să acționeze ca „medicament" al sufletului, prescris numai de către „medicii" de profesie și păzit de „polițiștii rațiunii", pentru a garanta societății că impostura nu își face loc în prescrierea filosofiei demne de a fi însușită.

Filosoful stoic Posidonius a practicat – *avant la lettre* – acest gen de filosofie. El a acordat ideilor sale – pe care le știa incontestabil benigne – un credit atât de mare, încât însuflețit de combaterea școlii adverse și-a blocat durerea fizică provocată de un atac de gută. Toate celelalte curente filosofice: dogmatismul, scepticismul, moderatismul nu se apropie de idealul kantian de filosofie, pentru că nu și-au dat seama că și rațiunea are nevoie de o „dietă", anume că ochiul ei nu cuprinde decât ceea ce cade în raza sa vizuală, ca și de faptul că principiul lor explicativ e prea limitativ spre a lăsa lor reflecției filosofice libere sau, dimpotrivă, și-au luat libertăți prea mari în

raport cu experienţa, lăsând imaginaţia să devanseze activitatea raţiunii şi intelectului. Ceea ce a adus nou în gândire filosofia critică este menţinerea mereu trează a forţelor stimulatoare ale filosofiei, care sunt capacităţile cognitive ale subiectului. Pentru autorul său, ea apare ca un set consolidat de principii, ce însoţeşte în totul activitatea raţiunii, până într-acolo încât îl determină pe filosof ca prin „pacea eternă" instaurată în filosofie să regândească şi să regenereze scopul final al umanităţii.

Filosofia este îndeletnicirea teoretică cea mai necesară – după Kant – existenţei umane, întrucât ea cercetează înţelepciunea sau felul în care existenţa umană individuală devine o existenţă morală, prin faptul că individul uman îşi pune de acord voinţa cu scopul final al existenţei ideale, binele suprem. Pe acesta din urmă trebuie să ni-l imaginăm ca realizabil, spre a ne putea face din el o datorie, şi ştiindu-l o datorie, realizabilitatea lui devine iminentă. Înţelepciunea este, aşadar, principiul anterior al voinţei, prin care se urmăreşte realizarea legii morale (cu un obiectiv exclusiv suprasensibil, căci unul sensibil nu ar avea forţa de a face din urmărirea sa o datorie).

Călăuziţi de înţelepciune, spre ce trebuie să ne îndreptăm năzuinţele ca să dobândim fericirea de care e demnă o fiinţă morală? Cele sensibile ne-ar îndepărta, prin pragmatism, de legea morală; nici sensibilul în calitate de obiect al cunoaşterii nu ar veni către legea morală. Cele trei obiecte suprasensibile ale cunoaşterii noastre – *Dumnezeu, libertatea* şi *nemurirea sufletului* – pe care raţiunea încearcă să le raporteze la condiţia umană, pot

promite apropierea de conceptul de fericire. *Dumnezeu*, ca ființă supremă, generează orice datorie, e „atotîndatoritor" – toate datoriile sunt față de el, și nu pentru el. Este un raport de la perfect la imperfectul care încearcă să se autocompenseze prin îndatorirea față de ceea ce este perfect. Fericirea în raportarea la el este aceea a depășirii de sine și a reglării comportamentului la potențialul său maxim, ca și cum ar primi aprobarea instanței supreme. *Libertatea* este capacitatea de a dezaproba, de a permite saltul către perfecțiune. Ea este instrumentul umanului numai sub condiția însușirii legii morale, pe când Dumnezeu care îndatorează o are necondiționat. *Nemurirea* semnifică eliberarea omului de finitatea sa biologică și transferarea obiectului fericirii în infinitatea umanului. Ea garantează realizarea necondiționată a libertății – necondiționată, căci, prin nemurire, omul dobândește ceva din infinitatea atributelor divine. Prin ea, binele și răul ajungând într-un timp nedeterminat valori morale absolute, depășesc relativitatea lor practică. Îndeplinirea datoriei devine neproblematică, iar legea morală numai indicativă.

Libertatea este cea mai importantă dintre toate, celelalte două apărând ca niște consecințe ale sale în realizarea fericirii, căci libertatea presupune principiul suprem al înțelepciunii, ca și scopul final al voinței ajunse la desăvârșire. Dumnezeu este ființa care înfăptuiește „distribuirea proporționată" dintre fericirea supremă și moralitate, iar nemurirea este situația în care se poate realiza în totul acest scop final, situație întreținută din natură prin perpetuarea vieții.

Prin înțelepciunea ridicată la rangul de teorie ajungem să înțelegem că încheierea unui *tratat asupra păcii eterne în filosofie* este dependentă și de valoarea de adevăr a enunțului filosofic; așadar, gândirea sistematică a existentului trebuie să se facă numai în termeni de *adevărat* și *fals*. Dar pentru că omul nu se află întotdeauna în posesia adevărului, enunțurile sale trebuie să fie cel puțin *veridice* (să tindă către adevăr și să nu lase impresia că înșeală) – atât față de sine și de Dumnezeu, cât și față de ceilalți. Când această datorie față de veridicitate este încălcată, apare *minciuna* – falsul intenționat. Ea antrenează fie opinia publică, atunci când în conștiința autorului ei trece drept neadevărată, dar pentru ceilalți e adevărată, fie uzanțele sau prejudecățile, după care autorul ei are conștiința că ceva e nesigur, dar pentru ceilalți ea trece drept ceva sigur. Minciuna, odată cu care a pătruns răul în lume, înjosește ființa umană; de aceea, tonul obișnuit al teoriei asupra înțelepciunii trebuie să fie cel al veridicității – cu deosebire în problema suprasensibilului, căci speculațiile asupra acestuia, nefiind verificabile, sunt numeroase. Porunca morală: „trebuie să nu minți" este garanția păcii eterne în filosofie, precum și șansa ei de a se perpetua.

ÎNCERCARE ASUPRA UNOR CONSIDERAȚII PRIVIND OPTIMISMUL

Acest eseu este unit cu celelalte două eseuri anterioare prin ideea de *maximum*, care le străbate pe toate

trei sub forma idealului social de *pace eternă*, a corespondentului teoretic al celui dintâi – reprezentată de *filosofia critică* – și a *optimismului* care trebuie să ne însuflețească în calitate de locuitori ai celei mai bune lumi posibile – care ne-ar putea determina să urmărim și să realizăm *pacea eternă* în gândirea și în viața noastră.

Ideea încetățenită de cultura europeană, după care Dumnezeu face întotdeauna alegerea cea mai bună, a ridicat semne de întrebare asupra lumii în care trăim: este într-adevăr cea mai bună, cu toate imperfecțiunile sale, sau alegerea celei mai bune lumi posibile a avut o anumită clauză pe care noi nu o cunoaștem. Nu este greu să ne dăm seama, ca ființe de pe acest pământ, că valorile spre care tinde existența umană – de bine, frumos, adevăr – nu au fost ținta Creației, pentru că această lume nu se conformează lor, ci numai le atinge câteodată, creând dorința de a ne apropia cât mai mult de ele. Dacă alegerea acestei lumi nu a intenționat să dea curs și să dezvolte setul de bază al valorilor omenești, și dacă totuși existența umană se îndreaptă constant către ele, rămâne că alegerea a decurs din liberul arbitru divin. De neexplicat rămâne însă atotputernicia lui Dumnezeu în raport cu alegerea pe care a făcut-o în fapt și pe care noi, din așteptările noastre, o știm deficitară. Tradiția a încercat să depășească acest impas, presupunând relativitatea ideii de „lume posibilă *bună*", ca și de *infinitate* a posibilităților de ales. Dacă este valabilă ideea după care oricare dintre lumile posibile permite reprezentarea altei lumi mai bune, înseamnă că există o infinitate de lumi care puteau fi alese, punându-l în dificultate pe Dumnezeu să le cunoască și să o aleagă pe cea mai bună. Raționament fals – după Kant – căci nești-

ința și neputința de a da curs alegerii proprii nu sunt compatibile cu natura divină. Deci, nu se poate gândi o infinitate de lumi posibile sau reprezentarea unei lumi mai bune dincolo de lumea dată.

Tatonând in jurul ideii de „cea mai bună lume posibilă", Kant admite că lumea cea mai perfectă dintre toate nu ar fi singura la fel de perfectă, iar existența a două lumi cu același grad de perfecțiune ar răsturna ideea de „cea mai perfectă lume posibilă". Două lumi la fel de perfecte, înscrise în aceeași realitate (căci realitatea dată nu se deosebește de altă realitate – realitatea e unică) nu ar avea prin ce să se deosebească în afară de gradul realității lor (prin mărime), iar cum grade identice la două lucruri diferite nu sunt posibile, înseamnă că nu pot exista nici două lumi la fel de perfecte și de bune. Mai rămâne că deosebirea dintre cele două lumi în discuție ar fi între determinațiile A și *non* A, care le disting din punctul de vedere al gradului, și nu al calității lor; negația nu trebuie văzută ca o calitate a realității, ci ca o limitare și un indiciu al gradului. Până la ea mai poate exista un grad suficient de relevant ca să mai desemneze calitatea realității, după cum realitatea se dispersează, până când se anihilează complet.

În sprijinul imaginii noastre despre „cea mai perfectă lume dintre toate", Kant introduce analogia cu cel mai mare număr sau cu mișcarea cea mai rapidă – toate acestea sunt concepute cu o mare putere de sugestie, dar lipsite de un suport real. Ele exprimă, ca și conceptele estetice echivalente, un maximum al imaginației noastre, dar experiența le refuză omologarea – de aceea, nu au un rol în cunoaștere. Deși s-ar părea că sunt compatibile cu

intelectul divin, în calitate de maximum imaginabil, ele sunt, de fapt, numai creații ale intelectului uman; s-a spus că sunt concepte contradictorii, pentru că promit mult, dar nu oferă nimic real. Față de ele, marile numere finite sunt gândite a fi concepte abstracte ale multiplicității, limitate doar la modul general, iar prin multiplicarea numerelor finite ale unor astfel de mulțimi, calitatea lor de număr finit nu se pierde; de aceea, Kant nu vede în ele predicate posibile ale „celui mai mare număr finit". În comparație cu acest concept, realitatea cu gradul cel mai mare, deci care să conțină perfecțiuni de genul *independenței, autosuficienței, prezentului uniform distribuit, generării puterii*, nu este o realitate efectivă, ci numai una proiectată asupra lui Dumnezeu.

La cel mai mare număr finit, limitarea – spune el – este generală, căci se poate imagina adăugarea de unități, care să nu modifice calitatea numărului. La cea mai mare perfecțiune posibilă, limitarea este de gen, generică, și se exprimă printr-un grad. Ea este, mai degrabă, o proiecție mentală a unui maximum, distinct de realitatea cunoscută. În timp ce relația matematică a finitului cu infinitul este întreținută de legea continuității, relația filosofică a realității date cu realitatea cea mai perfectă este determinată printr-o mărime care le diferențiază. Aici, la întretăierea celor două lumi, prin proiecția celei mai desăvârșite lumi pe care ne-o putem imagina asupra unei lumi finite, încălzite de speranța întru perfecțiune, se deschide nemărginirea; eternul este asimilat de creaturile finite, grație imboldului Creatorului său. Această lume trece drept expresia perfecțiunii între celelalte lumi finite.

Lumea determinată prin această mărime este gândită a avea superioritatea maximă, iar valoarea cea mai înaltă pentru ființele sale ar trebui să fie *binele suprem* – după cum gândim noi că ar fi singurul care trebuie urmărit de ființele superioare în vederea intuirii infinitului și a punerii în relație a finitului cu infinitul. Ea deține perfecțiunea maximă, datorită valorii sale de adevăr, și este adevărată pentru că provine din „cea mai înțeleaptă și mai bună decizie". Dar conceptul acestei opțiuni, nouă nu ne este cunoscut sau nu este tocmai un concept, căci motivațiile sale nu sunt intelectuale, ci par mai degrabă ale bunului plac. Dar bunul plac – subliniază Kant – nu este, totuși, un imbold accidental, ci mai degrabă un imbold de a face ceva din plăcere, iar plăcerea pe care o simte ființa absolută nu este plăcerea egoistă a unei ființe finite – ea trebuie să fie susținută de o valoare absolută, ca binele. Așadar, între *bunul plac, plăcere* și *bine* sunt numai diferențe cantitative, nu de calitate. Această alegere făcută de Dumnezeu este o garanție că ea e cea mai bună dintre toate cele posibile pe care le-a cunoscut, pentru că și din alte cazuri avem dovada alegerii optime de către el, dar și pentru că lui nimic nu îi stătea în cale să facă o alegere neconformă capacității sale de alegere și voinței sale, el fiind ființa absolută, temeiul și șansa de existență a tuturor celor ce sunt. O alegere voit proastă ar fi fost mai prejos de demnitatea sa de zeitate supremă. E de reflectat asupra ideii că în această lume și în alegerea ei se regăsesc cele mai multe din proprietățile divine – și acesta este un temei important prin care ea ar fi parvenit la existență. Așadar, toate celelalte lumi ar avea un acord minim cu voința divină. Probabil, de aceea valo-

rile *umane* nu par a fi scopul acestei lumi. Realitatea maximă la care poate ajunge o lume nu este decât cea prezentă; iar alegând-o pe aceasta, nu s-a dat curs libertății voinței, ci „necesității bune", respectiv alegerea acelei lumi care e recunoscută drept cea mai bună. Numai când e de ales între cel puțin două posibilități, opțiunea poate cădea pe „necesitatea bună", care dă binele lumii și al locuitorilor săi. De aici și optimismul ființei care locuiește cea mai bună lume posibilă, cu cele mai bune ființe dintre toate cele posibile, iar prin valoarea de excepție a întregului, valoarea particulară a individului se ridică pe măsură. De aceea, ființa umană are dreptul la salvare, pentru a perpetua cel mai bun proiect posibil, care înalță totul prin valoarea sa. Ființa umană trebuie să simtă că valoarea sa nu se trage din parte, ci numai din întreg, iar eforturile umane trebuie să concureze spre a salva întregul, și prin el ființele sale. Nemărginirea întregului nu poate fi cuprinsă decât de Creator; ființele imperfecte pot trage numai învățăminte din acest dar al lumii parvenite la existență, că perfecțiunea se află în întreg și se datorește întregului.

Rodica CROITORU

STUDIU ASUPRA TRADUCERII

Ion Gorun, primul traducător al *Păcii eterne* în limba română [39] s-a străduit să introducă în cultura noastră ideea kantiană printr-una dintre operele sale, dar nu s-a preocupat de exersarea asupra limbajului filosofic prin acea operă. Opțiunea sa terminologică merge pe limbajul uzual, căruia îi adaugă uneori o notă arhaizantă. Situația nu este mai fericită nici la cea de-a doua traducere a aceluiași eseu (Traian Brăileanu, [38]), care reia multe echivalențe ale primei traduceri. Le vom reda sintetic, spre a ne face o imagine asupra ritmului în care s-au mișcat ideile și, odată cu ele, și conceptele în filosofia românească: 1) când limbajul filosofic mai tatonează încă, spre a găsi expresia standard *(Zweckmäßigkeit* = „ființarea unui scop", pentru ceea ce desemnăm astăzi prin „finalitate"; *das Übersinnliche* = „abstract" în loc de „suprasensibil"); 2) când conceptul german unic nu este corect diferențiat în românește *(allgemein* = „general", „pentru toți", „obștesc", „general"; *Begriff* = „noțiune" în cazuri în care s-ar fi cerut „concept"). Acestora li se mai adaugă 3) reluări mai presus decât opțiunea traducătorului, împrumutate din vocabularul juridic, a căror formă a evoluat între timp: „dreptul ginților" pentru *Völkerrecht* a devenit „drept internațional"; „legea de constrângere" – azi „lege coercitivă" – *Zwangsgesetz*.

Vom trece cu privirea peste unele concepte de bază ale *Păcii eterne* în tălmăcirea lui Ion Gorun, pentru a

urmări evoluția limbajului filosofic românesc, ca și pentru a sublinia corecțiile de transpunere a conceptelor filosofice germane, pe care le-am operat în ediția de față.

În locul puterii care își exercită dreptul de a asigura îndeplinirea legilor în numele prerogativei sale de putere supremă, care în limbajul arhaizant din primele decenii ale secolului nostru se spunea că ocârmuiește societatea civilă, deci a „puterii ocârmuitoare" (termen pe care l-a preluat și cel de-al doilea tălmăcitor al eseului, după douăzeci și unu de ani) – *ausführende Gewalt* – am preferat „putere executivă", încetățenit în zilele noastre, spre a arăta continuitatea cu terminologia dreptului roman.

Pentru a exprima dreptul pe care îl au popoarele între ele ca națiuni, deci ‚dreptul internațional", primii traducători ai acestei lucrări au ales termenul format de la latinescul *gens, -tis* („neam", „națiune") – „dreptul ginților" (*droits des gens* în franceză) – pentru varianta kantiană de *Völkerrecht* (care alternează cu *Staatenrecht*). Soluția lor este depășită de vocabularul juridic prezent. În locul său apare acum termenul de „drept internațional" (*international law* în engleză, *droit international public* în legislația franceză).

Legea care permite efectuarea unei acțiuni și complementara ei, legea care îngrădește libertatea de acțiune a individului (*Erlaubnisgesetz* și *Zwangsgesetz*) apar la Gorun ca „lege de îngăduire" și „lege de constrângere". Limbile romanice au adoptat, pentru acești termeni, transformările locale ale latinescului *permito, -ere* și ale latinescului *coerceo, -ere*; de asemenea, și engleza desemnează prin *permissiveness* legalitatea unei acțiuni, iar

prin *coercion*, guvernarea prin forță, coerciția. Limba română, în contexte juridice și filosofice, și-a însușit termenii moderni de „lege permisivă" și „lege coercitivă".

Între *rechtlich* și *gesetzlich* (la Gorun și Brăileanu „legal", „legitim") nu ar trebui să se distingă altceva decât ceea ce este conform dreptului – „juridic" – și ceea ce este conform legii – fie „legal", deci conform legii juridice, fie „legitim", adică prin reportarea legii la așteptările celor legiuiți. Dar Kant le folosește uneori ca pe simple variații stilistice, introducându-l și pe *gesetzmäßig* pentru „legitim" (dar și pentru „legic" – care se raportează la lege în genere). De la *rechtlich* = „legal", Gorun formează pentru compusul *rechtlicher Zustand* termenul nedeterminat de „stare legală", în locul căruia noi am optat pentru termenul mai restrâns de „situație juridică".

Prin termenii *Weltbürger* (sau *Erdbürger*), Kant și-a ilustrat ideea de participare la o confederație corespunzătoare intereselor tuturor, deci de κοςμόπολις de republică a lumii. Traducerea sa de către Gorun ca „internațional", deci referitor la relațiile dintre națiuni, distrage atenția de la unitatea în multiplicitate către diversitatea subsumată generalului.

O eroare asemănătoare de sferă o întâlnim și între conceptele filosofice de „universal" *(allgemein)*, care apare în cele două traduceri anterioare ca „general"; „particular" *(besondere)* ca „special" (la Gorun) și, ceea ce este mai grav din punct de vedere filosofic, „suprasensibilul" *(das Übersinnliche)* este desemnat doar printr-una dintre notele sale, cea de „abstract". Acesta din urmă, de-a lungul istoriei echivalărilor sale, a trecut printr-o seamă de distorsionări până ajunge la forma de azi – *supersensibile*,

suprasensibile, „suprasensibil" – care să redea gramatical și filosofic termenul german. Jules Barni la prima ediție franceză la *Metafizica moravurilor*, îl traduce ceva mai corect decât Gorun din punctul de vedere al familiei de cuvinte și al formării sale, prin opoziție față de sensibil – ca *hypersensible*, dar incorect din punctul de vedere al semnificației sale filosofice. Prin „hipersensibil" desemnăm astăzi ceea ce depășește – fiziologic – pragul sensibilului, adică o sensibilitate excesivă, care trece în patologic. În mod asemănător a gândit și Helen O'Brien, căreia i se datorează una dintre traducerile engleze ale *Păcii eterne* (1914 – W. Hastie, 1927 – Helen O'Brien, 1939 – N. Murray Buttler, 1957 – L. White Beck, 1972 – M. Campbel Smith); *supersensory* ales de ea indică doar o depășire a simplității senzoriului, dar nu sugerează opoziția față de sfera sensibilului în totalitatea sa.

Zweck și *Ziel*, care în românește pot fi distinse ca „scop" și „țel" (unul filosofic, celălalt uzual, pentru finalizarea unei acțiuni) sunt la Gorun, „țântă" / „țintă", iar la Brăileanu apare și echivalentul de „scop", folosit chiar și atunci când îl traduce pe *Absicht* (= „intenție"). Tot astfel, compusele lui *Stimmung* – *Zusammenstimmung* și *Nichtübereinstimmung* – pe care noi le-am tradus ca „acord", respectiv, „neconcordanță", își găsesc, în prima ediție românească a *Păcii eterne*, expresia de „conglăsuire" și „neconglăsuire". În primul caz, este o neconsecvență în folosirea termenilor și o lipsă de grijă față de vocabularul filosofic, din moment ce, în cuvinte compuse, traducătorul operează cu conceptul de „scop („ființarea unui scop"). În cel deal doilea caz, pare a fi o încercare de alcătuire a unui

vocabular de termeni cu uz exclusiv filosofic – de aici și artificiozitatea neîntâlnită frecvent în vorbirea curentă de atunci.

Dificilul *Zweckmäßigkeit*, care desemnează potrivirea unui lucru, în forma sa, cu scopul căruia îi este destinat, dar nu scopul însuși, nu a putut fi redat în limba română întocmai originalului german. Limba engleză dispune de un termen care, pentru noțiunea de „lege" redă expresivitatea conceptului creat de Kant: *lowlikeness* – simularea legii, asemănarea cu legea, dar nu legea însăși. Pentru calitatea de a fi purtător al scopului îl are pe *purposiveness*, de la *purpose*. Corespondentul francez (pe care l-a adaptat limbajul filosofic românesc de astăzi) s-a format în același fel: *finalité* de la *fin*. „Ființarea unui scop", după cum l-a imaginat Gorun, face dovada zbaterilor de început ale unui limbaj filosofic într-o limbă de mică circulație. Semantic, termenul este format corect – el atestă ființa, existența, prezența scopului în ceva. Ca înveliș sonor însă, el este greoi ca mai toate expresiile care încearcă să deschidă un drum, cu toate că „ființarea", numai ea singură, de la „ființă", „a fi", „fire" s-a păstrat suplu și expresiv, ca un termen de bază în terminologia filosofică românească, format în interiorul culturii și al uzanțelor noastre.

Acestea sunt problemele mai deosebite de echivalare terminologică ale lucrării de față. Următoarele editări ale operei kantiene, revenind asupra soluțiilor pe care le-am propus, vor găsi, probabil, altele mai potrivite; căci acolo unde relativa obiectivitate a raporturilor de corespondență lingvistică încetează, intervine subiectivitatea traducătorului, cu modul său propriu de reprezentare a

conceptului. De aceea, editarea unei opere clasice, care să beneficieze de o unitate terminologică este greu de atins; chiar și atunci când ea ar putea fi realizată de un singur traducător, din necesitatea de a regândi mereu textul și termenii odată cu el, temeiurile opțiunilor pentru un echivalent sau altul s-ar putea modifica în timp.

Privind ediția de față a lucrării ca o treaptă în stabilizarea și perfectarea unui vocabular kantian în limba română, am considerat necesar să încheiem lucrarea cu un INDICE DE CONCEPTE GERMAN-ROMÂN, spre a putea urmări mai ușor sursa termenilor care ridică probleme deosebite de înțelegere și exprimare în limba română; de asemenea cititorii care și-ar rezerva plăcerea să descifreze ideile kantiene în expresia lor originală, reflectând asupra frecvenței termenilor stabilizați în vocabularul filosofic german față de starea de provizorat – în unele cazuri – a corespondentului lor românesc, ar putea fi stimulați să găsească soluții noi prin confruntarea cu ediția de față.

Pentru faptul că ideile kantiene suscită un interes tot mai mare în zilele noastre, am urmărit redarea lor într-o limbă actuală, în afara unor cazuri rare, în care termenilor cu o circulație restrânsă am încercat să le găsim corespondențe cu o frecvență asemănătoare. Transpunerea operei kantiene într-o limbă străină nu are nevoie de nuanțe locale sau de arhaisme, care să sugereze mai bine epoca în care a fost concepută. Ideile sale sunt, în primul rând, ale unui clasic, iar mesajul pe care îl transmit este cel care le-a făcut perene, și el trebuie să aibă întâietate.

Kant a elaborat un tip aparte de limbaj filosofic, foarte îndatorat modului german de gândire, cu o frază barocă și amplă, dificil de descurcat și înțeles. Am considerat că cititorul, făcând o dată efortul să înțeleagă problemele deloc simple pe care le supune atenției noastre, ar mai putea face încă un efort spre a le cunoaște în modul în care au fost expuse. De aceea, nu am întrerupt arbitrar fluxul gândului kantian, lăsând punctuația pe care a dat-o autorul. De asemenea, nu am rotunjit sensul propozițiilor românești, spre a fi mai ușor de înțeles; explicațiile necesare în acest sens sunt date în notele la text.

Rodica CROITORU

SPRE PACEA ETERNĂ

Putem lăsa de-o parte întrebarea, dacă acest titlu satiric, de pe firma acelui hangiu olandez, pe care era pictat un cimitir, i-ar privi pe *oamenii* în genere, sau în special pe conducătorii statelor, care nu se vor putea sătura niciodată de război, sau numai pe filosofi, care visează acel dulce vis. Autorul celor de față, o condiționează de faptul că politicianul practic îi arată teoreticianului politicii dispreț pentru pedanteria sa, prin ale cărei idei deșarte nu aduce niciun prejudiciu statului, căci ideile asupra acestuia[1] trebuie să provină din principii ale experienței, și care[2] poate să răstoarne popicele dintr-o dată, fără ca omul de stat *abil* să le ia în seamă, iar în cazul în care acesta ar intra în conflict cu acela, el[3] ar trebui să procedeze consecvent până într-acolo încât să nu pună în primejdie statul prin îndrăzneala lor[4] și prin opiniile exprimate cu sinceritate; – prin *clausula salvatoria*[5] autorul acesteia vrea să-și ia, în cea mai bună formă, măsuri de precauție împotriva oricărei răstălmăciri. VIII 343

CAPITOLUL ÎNTÂI

care cuprinde articole preliminare în vederea unei păci eterne între state

1. „Niciun tratat de pace nu trebuie validat ca atare, dacă a fost încheiat sub rezerva tacită, care păstrează substanța unui viitor război".

Căci altminteri ar fi un simplu armistițiu, suspendare a ostilităților, dar nu *o pace*, care înseamnă încetarea tuturor ostilităților, și pentru care alăturarea adjectivului *etern* este un pleonasm suspect. Prin tratatul de pace sunt eliminate în întregime cauzele existente ale viitorului război, deși ca atare ele sunt încă necunoscute părților contractante, dar ele pot fi scoase la iveală prin documente de arhivă, printr-o mare iscusință de a pătrunde subti- 344
litățile. – Clauza (*reservatio mentalis*) prin care sunt date la iveală la un moment dat vechi pretenții ce nu pot fi menționate nici parțial în prezent, întrucât ambele[6] sunt prea epuizate pentru a continua războiul, ține de voința rea, prin care este folosită prima ocazie favorabilă acestui scop și aparține cazuisticii iezuite, iar dacă judecăm obiectul în sine, este sub demnitatea suveranului, precum și pretarea la astfel de deducții este sub demnitatea ministrului său.

Atunci când, conform conceptelor iluministe asupra perspicacității statului, adevărata onoare a acestuia este dată de creșterea constantă a puterii prin orice mijloc,

sare în ochi faptul că acea judecată este scolastică și pedantă.

2. „Niciun stat independent (mic sau mare, aici este indiferent) nu trebuie să poată fi dobândit de către alt stat prin succesiune, schimb, vânzare sau donație".

Un stat nu este (ca solul pe care se află) o avuție (*patrimonium*). El este o societate de oameni, căreia nimeni altul, decât el însuși nu îi poruncește și nu dispune. El își înalță trunchiul pe propria-i rădăcină, iar anexarea sa altui stat, întocmai unui altoi, înseamnă negarea existenței sale ca persoană morală, făcând din cea din urmă un lucru și contrazicând astfel ideea de contract originar, fără de care nu poate fi gândit niciun drept asupra unui popor[*]. Este cunoscut pericolul care s-a abătut asupra Europei, prin prejudecata acestui mod de achiziționare, de care alte părți ale lumii n-au auzit niciodată, după care recent, până în zilele noastre, statele să se poată căsători între ele, în parte ca un nou mod de industrie, de a dobândi un surplus de putere prin relații de familie, fără a cheltui forță, în parte ca o modalitate de extindere a posesiunii asupra pământului. – De asemenea, printre acestea se numără și angajarea trupelor unui stat în serviciul altui stat, contra unui inamic care nu le

[*] Un imperiu ereditar nu este un stat, care să poată fi moștenit de către alt stat, ci unul al cărui drept de a conduce poate fi lăsat moștenire altei persoane fizice. Statul dobândește atunci un suveran, iar acesta ca atare (adică unul care conduce deja alt stat) nu dobândește un stat.

este comun amândurora; așadar, supușii vor foi tratați atunci după bunul lor plac, întocmai lucrurilor, de care se poate uza și abuza.

3. „Armatele regulate (*miles perpetuus*), cu timpul, trebuie desființate complet". 345

Căci ele amenință neîncetat alte state cu războiul prin înarmarea permanentă: pe acestea le impulsionează să-și sporească reciproc numărul personalului, care nu cunoaște nicio limită, și întrucât costurile afectate păcii sunt, din acest motiv, în cele din urmă mai apăsătoare decât un război de scurtă durată, ele constituie însăși sursa războaielor de agresiune, spre[7] a se degreva de această povară[8]; la care se mai adaugă, faptul că, a fi luat în soldă spre a ucide sau a fi ucis pare să susțină întrebuințarea oamenilor ca simple mașini și instrumente în mâna altuia (a statului), ceea ce, desigur, nu corespunde dreptului umanității în propria noastră persoană. Cu totul alta este situația exercițiilor militare periodice întreprinse de bună voie de către cetățeni, spre a se apăra pe ei și patria lor contra agresiunilor din exterior. – Cu tezaurizarea, lucrurile s-ar petrece tot la fel, căci, este privită de alte state ca o amenințare cu războiul, silindu-le la atacuri preventive (căci între cele trei puteri, *puterea armată, puterea confederației* și *puterea banului*, cea din urmă ar trebui să fie, desigur, instrumentul de război cel mai sigur), dacă dificultatea nu ar consta în evaluarea mărimii acesteia.

4. „Nu trebuie contractate datorii publice referitoare la afacerile externe ale statului"[9].

În scopul economiei țării (repararea drumurilor, noi colonizări, înființarea de magazine pentru anii cu recolte

slabe etc.), căutarea de ajutoare în interiorul sau în exteriorul statului constituie o resursă demnă de încredere. Un sistem de credit, ca mașină a reacțiunii reciproce a puterilor, prin care datoriile cresc mereu la nesfârșit, dar față de cererea prezentă sunt întotdeauna asigurate (pentru că, totuși, ele nu sunt revendicate dintr-o dată de toți creditorii) – invenție ingenioasă a unui popor cu spirit comercial în acest secol[10] – o putere financiară amenințătoare, anume o comoară în conducerea războiului, care depășește tezaurul tuturor celorlalte state luate împreună, poate fi epuizată numai printr-un deficit iminent al taxelor (care, totuși, va fi încă mult timp întârziat prin stimularea schimbului[11], mijlocită de reacția asupra industriei și a câștigului). Această ușurință în a duce războiul, însoțită de înclinația spre acesta a autorităților, pe care natura umană pare să și-o fi asimilat, este un mare obstacol al păcii eterne, și ceea ce ar trebui să ducă la
346 interzicerea sa și, cu atât mai mult, să fie un articol preliminar al acesteia, este faptul că, totuși, în cele din urmă, în falimentul inevitabil al statului vor fi implicate multe alte state, care vor suporta nemeritat daunele, ceea ce ar constitui o lezare publică a celor din urmă. Prin urmare, celelalte state sunt îndreptățite, cel puțin să se unească împotriva unui astfel de stat și a pretenției sale nejustificate.

5. „Niciun stat nu trebuie să se amestece cu forța în constituția și conducerea altui stat".

Căci, ce poate să-l îndreptățească la aceasta? Nu cumva scandalul pe care-l provoacă supușilor unui alt stat? El poate servi mai degrabă drept avertisment prin exemplul răului cel mare pe care un popor și-l face prin

lipsa de lege; și, în genere, exemplul rău pe care o persoană liberă îl dă alteia, (ca *scandalum acceptum*[12]) nu este o lezare a acesteia[13]. Aceasta nu s-ar întâmpla în cazul în care un stat s-ar diviza în două părți printr-o disensiune internă, fiecare dintre ele reprezentând în sine un anumit stat, ce ridică pretenția la întreg; când una dintre ele[14] oferă asistență altui stat nu se poate crede că o face spre a interveni în constituția celeilalte (căci atunci este anarhie). Însă atâta timp cât acest conflict intern nu este încă declarat, această intervenție a puterilor externe ar fi o încălcare a drepturilor unui popor, care nu depinde de niciun altul și care se luptă numai cu propria-i boală internă, ar fi un scandal, făcând autonomia celorlalte state nesigură.

6. „Nu trebuie să se permită nici unui stat în timpul războiului astfel de ostilități față de altul, care să facă imposibilă încrederea reciprocă într-o pace viitoare: de acest fel sunt angajarea de *asasini (percussores)*, *otrăvitori (venefici)*, *violarea unei capitulări*, *instigarea la trădare (perduellio)* pentru un stat care se află în război etc.".

Sunt stratageme dezonorante. Chiar și în timpul războiului trebuie să avem încredere în modul de gândire al inamicului, căci altminteri nu s-ar putea încheia niciun fel de pace, iar ostilitățile ar degenera într-un război de exterminare (*bellum internecinum*); în starea naturală, războiul este numai tristul mijloc de urgență (unde nu există nici un tribunal care să poată judeca cu putere de lege), care își apără dreptul prin putere; aici niciuna dintre cele două părți nu poate fi luată drept un inamic

nedrept (ceea ce presupune deja o sentință judecătorească),
347 ci se hotărăște *rezultatul* său[15] (ca în fața unei / așa-numite dovezi de nevinovăție[16]), de partea cui se află justiția; între state însă, nu se poate gândi un război penal (*bellum punitivum*) (pentru că între ele nu se stabilește un raport de la superior la supus). – De aici rezultă că: un război de exterminare ar putea antrena distrugerea celor două părți dintr-o dată și, în același timp, a oricărui drept, iar pacea eternă nu s-ar mai afla decât în marele cimitir al speciei umane. Un astfel de război, prin urmare și întrebuințarea mijloacelor care îl favorizează, trebuie pur și simplu să fie nepermise. – Numitele mijloace care duc necondiționat într-acolo se explică prin: că acele arte[17] infernale, care în sine sunt înjositoare odată ce sunt puse în practică, nu sunt valabile numai în timpul războiului, cum ar fi folosirea spionilor (*uti exploratoribus*[18]), unde se profită numai de necinstea *Celuilalt* (care, așadar, nu poate fi distrusă dintr-o dată), iar ele vor rămâne și în stare de pace, și astfel vor nimici cu totul intenția acesteia.

*   *
*

Cu toate că legile citate sunt *legi prohibitive* (*leges prohibitivae*) pure, din punct de vedere obiectiv, adică în intenția autorităților, unele dintre ele sunt totuși *riguroase*, fără ca modul lor de valabilitate să țină seama de împrejurările lor (*leges strictae*), și necesită o abrogare *imediată* (ca la nr. 1, 5, 6), altele (ca la nr. 2, 3, 4), nu fac

tocmai excepție de la regula dreptului, dar cu privire la *exercitarea* acestuia, datorită circumstanțelor, ele își extind *subiectiv* competența (*leges latae*), incluzând permisiunea de a amâna îndeplinirea, fără însă a pierde din vedere scopul, iar această amânare, de ex., *restituirea* libertății retrase anumitor state, conform cu nr. 2, nu este lăsată pentru ziua de apoi (după cum obișnuia August[19] să promită, *ad calendas graecas*[20]), prin urmare nu este permisă nerestituirea, ci este permisă numai o amânare care să nu grăbească realizarea intențiilor potrivnice. Așadar, interdicția se referă aici numai la *modul de achiziționare*, care nu trebuie să mai fie valabil în viitor, și nu la *starea posesiunii*, care, cu toate că nu are titlul juridic necesar, totuși, era susținută ca legală de către toate statele, pentru vremea aceea (achiziționarea putativă) după opinia publică de atunci*)[21].

---

*) Nu fără temei până acum a planat îndoiala dacă în afara *poruncii* (*leges praeceptivae*) și *interdicției* (*leges prohibitivae*) mai pot fi date și *legi permisive* (*leges permissivae*) ale rațiunii pure. 348
Căci legile în genere cuprind un temei al necesității practice obiective, pe când permisiunea, unul al contingenței practice al anumitor acțiuni; prin urmare, o *lege permisivă* include necesitatea unei acțiuni, pentru care nimeni nu poate fi constrâns, iar atunci când obiectul legii avea în cele două raporturi aceeași semnificație, ar avea loc o contradicție. – Așadar aici, în legea permisivă, interdicția presupusă poate fi menținută numai cu privire la modul de achiziționare viitoare a unui drept (de ex., prin succesiune), însă eliberarea de această interdicție, adică permisiunea la situația prezentă a posesiunii, dintre care cea din urmă, în trecerea de la starea naturală la situația civilă, ca o *posesiune* deși ilegală, totuși *onestă* (*possesio putativa*) poate avea loc ulterior conform unei legi permisive a dreptului natural, cu toate că este o posesiune putativă, atâta timp

cât e cunoscută ca atare în starea naturală, pe când un mod asemănător de achiziționare în situația civilă ulterioară (după trecerea survenită) este interzis, iar împuternicirea menținerii posesiunii nu ar avea loc atunci când o astfel de achiziționare presupusă s-ar întâmpla în situația civilă; căci atunci, fiind o lezare, ar trebui să dispară imediat după descoperirea necinstei.

Eu am vrut prin aceasta să atrag în treacăt atenția profesorilor de drept natural asupra conceptului unei *lex permissiva*, care se prezintă de la sine unei rațiuni ce divizează sistematic; mai ales aici, în legile civile (statutare) se întrebuințează adeseori, numai cu deosebirea că legea prohibitivă stă doar pentru sine, însă permisiunea nu este folosită ca o condiție restrictivă (după cum ar trebui) în acea lege, ci este aruncată printre excepții. – Se spune: acesta sau acela este interzis: *în afară de* Nr. 1, Nr. 2, Nr. 3 și așa mai departe, la infinit, permisiunile nu se unesc cu legea după un principiu, ci întâmplător, prin tatonarea cazurilor survenite; căci altminteri condițiile ar trebui să fie introduse în *formula legilor prohibitive*, prin care ar deveni concomitent o lege permisivă. – De aceea este regretabil că profunda temă de concurs rămasă încă nerezolvată, a atât de înțeleptului și pătrunzătorului domn *conte de Windischgrätz*, care le trata tocmai pe cele din urmă, a fost lăsată deoparte atât de repede. Căci posibilitatea unei astfel de formule (asemănătoare celei matematice) este singura piatră de încercare adevărată a unei legislații constant consecvente, fără de care, așa-numitul *ius certum* ar rămâne mereu o dorință deșartă. – Altminteri ar exista numai legi *generale* (valabile ca *universale*), dar nu universale (valabile *universal*), după cum pare să revendice totuși conceptul unei legi.

CAPITOLUL AL DOILEA,

care cuprinde articolele definitive în vederea păcii eterne între state. 348

Pentru oameni, care trăiesc împreună, starea de pace nu este o stare naturală (*status naturalis*), ci, mai degrabă, o situație de război / ce nu înseamnă întotdeauna o declanșare a ostilităților, ci o amenințare continuă cu acestea. 349
Ea[22] trebuie de altfel *stabilită*; căci omiterea celor din urmă[23] nu este încă o garanție în acest scop, pe care un vecin o acordă[24] celuilalt (ceea ce se poate întâmpla numai într-o situație *juridică*), iar dacă nu i-a pretins-o, unul îl poate trata pe celălalt ca pe un inamic*)

---

*) De obicei se consideră, că față de nimeni nu ar fi cazul să se acționeze ostil, numai dacă celălalt m-a *lezat* efectiv, ceea ce este corect atunci când amândoi se află în situația *civil-legală*. Căci prin aceasta, prin faptul că acesta a trecut la aceasta [25] îi acordă aceluia (prin intermediul autorității publice, care are putere asupra amândurora) garanția necesară. – Însă omul (sau poporul) în simpla stare naturală mă privează de această garanție și mă lezează chiar prin însăși această situație, în care el se află alături de mine, cu toate că nu efectiv (*facto*), ci prin lipsa de lege a situației sale (*statu iniusto*)[26], prin care eu sunt în permanență atacat de el, iar eu pot să-l constrâng, fie să treacă împreună cu mine la o situație comunitar-legală, fie să se retragă din vecinătatea mea. – Postulatul pe care se întemeiază toate articolele următoare este: toți oamenii care se pot influența reciproc trebuie să aparțină unei oarecare constituții civile. 349

PRIMUL ARTICOL DEFINITIV ÎN VEDEREA PĂCII ETERNE

Constituția civilă a fiecărui stat trebuie să fie republicană

Constituția care se întemeiază, în primul rând, pe principiile *libertății* membrilor unei societăți (ca oameni), în al doilea rând, pe principiile *dependenței* tuturor de o
350 singură legislație comună (ca supuși) și, în al treilea rând, pe lega *egalității* acestora (*ca cetățeni*) – este cea *republicană*[*] – singura care provine din ideea contractului originar,

---

Orice constituție juridică, referitoare la persoanele care există pentru ea, este

1) după *dreptul cetățenesc* al oamenilor la un popor (*ius civitatis*).

2) după *dreptul internațional* al statelor în relațiile lor reciproce (*ius gentium*).

3) după *dreptul cosmopolit*, în măsura în care oamenii și statele, care întrețin relații externe de interinfluențare reciprocă, sunt considerați ca cetățeni ai unui stat omenesc universal (*ius cosmopoliticum*). Această diviziune nu este arbitrară, ci necesară în raport cu ideea de pace eternă. Căci, atunci când una dintre acestea s-ar afla intr-un raport de influențare fizică a celorlalte, și totuși în starea naturală, situația de război s-ar uni cu aceasta, și ea este aceea de care intenționăm aici să ne eliberăm)[27].

*) *Libertatea juridică* (prin urmare, exterioară) nu poate fi definită, după cum se obișnuiește, prin împuternicirea: fiecare face ceea ce vrea, numai să nu acționeze nedrept. Dar, ce se numește *împuternicire?* posibilitatea unei acțiuni prin care nu se face nimic nedrept. Prin urmare, explicarea sa ar suna astfel: libertatea este posibilitatea acțiunilor, prin care nimănui nu i se face vreo nedreptate. Nu se face nimănui nicio nedreptate (se poate face și orice voim), atât timp cât nu se acționează nedrept față de nimeni: prin

pe care trebuie să se întemeieze orice legislație juridică a unui popor. Ea este de altfel, în sine, cu privire la drept,

---

urmare, este o tautologie goală. – Mai degrabă, *libertatea* mea exterioară (juridică) se explică astfel: este împuternicirea de a nu asculta de niciun fel de legi externe, cărora să nu le pot da asentimentul meu. – Tot astfel, *egalitatea* exterioară (juridică) într-un stat este acea relație a cetățenilor, după care nici unul dintre ei nu-i poate obliga juridic pe ceilalți, fără să se supună deopotrivă legii de *a putea* fi constrâns și el, la rândul său, în același mod. (Principiul dependenței *juridice*, întrucât se află în conceptul unei constituții de stat în genere, nu necesită nici o explicație). – Valabilitatea acestor drepturi înnăscute, inalienabile, și care aparțin cu necesitate umanității se manifestă și se confirmă prin intermediul principiului relațiilor juridice ale omului însuși cu ființe superioare (dacă el gândește unele de acest fel), prin faptul că el se reprezintă, după aceleași principii, ca cetățean al unei lumi suprasensibile. – Căci relativ la libertatea mea, cu privire la legile divine, cognoscibile de către mine doar prin rațiune, eu însumi nu am nicio obligativitate, decât în măsura în care eu pot să-mi dau asentimentul (căci prin legea libertății a propriei mele rațiuni eu îmi fac, înainte de toate, un concept al voinței divine). Cu privire la cea mai sublimă ființă a lumii în afară de Dumnezeu, pe care eu o pot gândi întrucâtva (un mare *Eon*), relativ la principiul egalității, nu există niciun temei pentru ca eu, atunci când îmi fac datoria la locul meu, precum fiecare eon la al său, eu pur și simplu să-mi fac datoria, acela să aibă dreptul de a ordona. Faptul că acest principiu al *egalității* nu se potrivește și relației cu Dumnezeu (după cum este și cel de libertate) se întemeiază pe aceea că această ființă este singura care nu poate asculta de conceptul de datorie.

Cu privire la dreptul la egalitate al tuturor cetățenilor ca supuși apare problema admiterii *nobleții ereditare*: dacă *rangul* dat de stat (al unui supus înaintea altuia) trebuie să prevaleze *meritului* sau dacă acesta înaintea altuia. – Așadar, este evident: când rangul se unește cu descendența este cu totul nesigur dacă meritul (iscusința și loialitatea în serviciu) îi urmează, de asemenea; prin urmare, aceasta înseamnă ca unui favorit să i se acorde credit fără niciun

temeiul originar al tuturor felurilor de constituții civile; și acum se pune întrebarea: dacă, de asemenea, este singura care poate conduce către pacea eternă.

351 Așadar, constituția republicană, în afara purității originii sale, care provine din puritatea sursei conceptului de drept, deschide perspectiva către efectul dorit, anume pacea ternă; temeiul său este acesta. – Atunci când (în această constituție nici nu se poate altfel) este cerut asentimentul cetățenilor în acest scop, spre a hotărî dacă să fie război sau nu, nimic nu este mai firesc decât acest lucru, întrucât ei ar trebui să preia asupra lor toate calamitățile războiului (care sunt de felul acesta: de a lupta ei înșiși, de a suporta din avutul lor cheltuielile de război; de a îndrepta cu greutate distrugerile pe care acesta le lasă în urma sa; și, ca o culme a relelor, de a prelua povara excesivă a datoriilor care, în cele din urmă, îngreunează pacea însăși (împotriva căreia se ridică mereu noi războaie iminente), spre a cumpăni dacă să reia un astfel de joc redutabil; dimpotrivă, în cadrul unei constituții în care supușii nu sunt cetățeni, care nu este republicană, el[28] este cel mai simplu lucru din lume, întrucât conducătorul nu este un membru al statului, ci un proprietar al sta-

merit (să fie conducător); ceea ce nu va fi decretat niciodată de către voința universală a poporului într-un contract originar (care este totuși principiul tuturor drepturilor). Deci, un nobil nu este, de aceea, neapărat un om *nobil*. – Cu privire la *nobleţea în serviciu* (după cum ar putea fi numit rangul unei înalte magistraturi, care să trebuiască a fi dobândit prin merit), rangul nu se atașează persoanei ca o proprietate, ci serviciului, iar egalitatea nu este astfel lezată: pentru că atunci când cineva își părăsește funcția, el renunță totodată la rang și reintră în rândul poporului. –

tului, care nu-și sacrifică din cauza războiului nici cele mai mici plăceri ale ospățului, vânătorii, castele de petrece, serbări de curte și așa mai departe, iar acesta[29] este decis întocmai unei călătorii de plăcere, din cauze neînsemnate, tratând cu indiferență onestitatea cu care corpul diplomatic este întotdeauna gata să facă acest lucru.

* *
*

Spre a nu confunda constituția republicană (după cum se întâmplă de obicei) cu cea democratică, trebuie să reținem următoarele. / Formele unui stat (*civitas*) care con- 352
stituie societatea civilă se pot diviza fie după diferențele dintre persoanele care dețin puterea de stat supremă, fie după *modul de conducere* a poporului de către șeful său, care poate fi de orice fel: prima se numește propriu-zis forma *stăpânirii* (*forma imperii*), și sunt posibile numai trei de acest fel, unde fie că numai *unul* sau *unii* cârmuiesc, fie că *toți* împreună posedă puterea supremă (*autocrația, aristocrația* și *democrația*, puterea princiară, puterea nobililor, puterea poporului). Cea de-a doua este forma de guvernare (*forma regiminis*) și se referă la modul întemeiat constituțional (actul voinței universale, prin care mulțimea devine un popor), prin care statul își folosește omnipotența: iar sub acest raport este fie *republicană*, fie *despotică*. *Republicanismul* este principiul de stat al separării puterii executive (a guvernului) de cea legislativă; despotismul este cel al ratificării autoritare a legilor de către stat, pe care el însuși le-a dat, prin urmare, voința

publică în măsura în care este exteriorizată de către suveran ca propria sa voință. – Între cele trei forme de stat se află cea a *democrației* în sensul[30] propriu al cuvântului, care este cu necesitate *despotism*, pentru că întemeiază o putere executivă, în care toți se pronunță asupra și, eventual, împotriva unuia (care, așadar, nu este de acord), prin urmare toți, care totuși nu sunt toți; ceea ce este o contradicție a voinței universale față de sine și față de libertate.

Orice formă de guvernământ care nu este *reprezentativă* este propriu-zis o *lipsă de formă*[31], întrucât legislatorul poate fi totodată executorul voinței sale (la fel de puțin precum universalul din premisa majoră a unui silogism poate fi totodată subsumarea particularului în acela[32] în premisa minoră) într-una și aceeași persoană; și deși celelalte două constituții de stat sunt întotdeauna într-atât de defectuoase, pentru că lasă loc unui astfel de mod de guvernare, este cel puțin posibil ca ele să accepte *spiritul* unui mod de guvernare conform sistemului reprezentativ, asemănător cu ceea ce *spunea* Friedrich al II-lea[33]: că el este doar cel dintâi slujitor al poporului*), ceea

352 *) Adesea au fost blamate denumirile exagerate, atribuite de cele mai multe ori unui conducător (de uns al lui Dumnezeu, de executor al voinței divine pe pământ și reprezentant al acestuia[34]), ca niște lingușeli grosolane și amețitoare; mie, însă, mi se pare lipsit de temei[35]. – Departe de a-l face orgolios pe suveran, mai degrabă ar trebui să-l facă să se simtă umilit în sufletul său, dacă este inteligent (ceea ce, totuși, trebuie să presupunem) și să chibzuiască că el a preluat o funcție prea mare pentru un om, anume cea mai sfântă pe care o are Dumnezeu pe pământ, de a administra *dreptul oamenilor*, trebuind să aibă întotdeauna grijă să nu atingă această lumină a ochilor lui Dumnezeu.

ce este imposibil în cadrul democrației, unde fiecare vrea să fie stăpân. – De aceea se poate spune: pe cât de res- 353
trâns este personalul puterii de stat (numărul conducătorilor) și pe cât de mare este reprezentarea acestuia[36], cu atât mai mult se acordă constituția statului cu posibilitatea republicanismului, putându-se spera ca prin reforme treptate să-l și înfăptuiască în cele din urmă. Pe acest temei, în cadrul aristocrației este mai dificil să se ajungă la singura constituție pe deplin juridică decât în cadrul monarhiei, iar în cadrul democrației nu se poate altfel decât printr-o revoluție violentă. Modul de guvernare*) este, în afara oricărei comparații, mai important pentru un popor decât forma de stat (cu toate că aceasta este foarte dependentă de adecvarea mai mare sau mai mică la acel scop). Aceluia[41] însă, când se conformează conceptului de drept, îi aparține sistemul reprezentativ, singurul

*) Mallet du Pan se laudă în limbajul său pompos, dar 353
găunos și plat: că după o experiență îndelungată a ajuns la convingerea asupra adevărului cunoscutei maxime a lui *Pope*: „Lasă-i pe nebuni să se certe asupra celei mai bune guvernări; cea mai bine cârmuită este cea mai bună"[37]. Ceea ce vrea să însemne: că guvernarea cea mai bine cârmuită este cea mai bine cârmuită sau, după expresia lui Swift, să spargă o nucă, care l-a răsplătit cu un vierme; dacă însă trebuie să însemne că este cel mai bun mod de guvernare, adică cea mai bună constituție a statului, este principial fals; căci exemple de guvernare bună nu dovedesc nimic cu privire la modul de guvernare. – Cine a guvernat mai bine decât *Titus*[38] sau *Marcus Aurelius?* și, cu toate acestea, unul a lăsat în urma sa un *Domitian*[39], iar celălalt un *Commodus*[40] drept succesori; ceea ce nu s-ar fi putut întâmpla în cadrul unei constituții de stat bune, incapacitatea lor față de aceste funcții fiind recunoscută de timpuriu, puterea suveranului era îndeajuns de mare spre a fi excluși.

ce face posibil un mod de guvernare republican, fără de care (oricare ar fi constituția) acesta este despotic și arbitrar. – Nici una dintre așa-numitele republici antice nu l-a cunoscut[42], din acest motiv trebuind să se dizolve pur și simplu în despotism, care este cel mai suportabil dintre toate în care puterea supremă o deține unul singur.

354

AL DOILEA ARTICOL DEFINITIV ÎN VEDEREA PĂCII ETERNE

Dreptul internațional trebuie să fie întemeiat pe un *federalism* al statelor libere.

Popoarele ca state pot fi judecate precum oamenii individuali, care în starea lor naturală (adică în independența de legi exterioare) se lezează doar prin starea de vecinătate, iar fiecare dintre ei, pentru siguranța sa în raport cu ceilalți, poate și trebuie să ajungă împreună cu ei la una dintre constituțiile asemănătoare celei civile, în care fiecăruia îi este garantat dreptul său. Aceasta ar fi o *ligă a națiunilor* care, cu toate acestea, nu ar trebui să fie un stat federativ. În aceasta s-ar afla o contradicție: întrucât fiecare stat include relația unui *superior* (legislator) față de un *inferior* (supus, anume poporul), în timp ce mai multe popoare într-un stat ar constitui numai un popor, ceea ce contrazice supoziția (întrucât aici noi avem de apreciat dreptul *popoarelor* față de celelalte, în măsura în care formează diferite state, fără să se contopească într-un stat).

Când vedem atașamentul sălbaticilor față de libertatea lor lipsită de lege, preferând să se încaiere mai degrabă tot timpul decât să se supună unei constrângeri instituite de ei înșiși, prin urmare, să prefere libertatea nebunească celei raționale, privim cu un dispreț profund și roșim din cauza înjosirii grosolane și animalice a umanității, gândindu-ne, astfel, că ar trebui ca popoarele civilizate (fiecare să se unească într-un stat) să se grăbească să iasă mai degrabă dintr-o situație atât de înjositoare: în locul acesteia însă, fiecare *stat* își instaurează majestatea (întrucât majestatea poporului este o expresie absurdă), astfel încât să nu se supună nici unei constrângeri juridice exterioare iar strălucirea conducătorului său constă în faptul că el, fără să se pună pe sine în pericol, să aibă sub ordinele sale mai multe mii de oameni pe care îi lasă să se sacrifice*) pentru un lucru care pe ei nu îi interesează deloc, iar diferența dintre sălbaticii europeni și cei americani constă mai ales în aceea că cei din urmă au fost devorați de multe triburi de inamici de-ai lor, iar cei dintâi știu să îi folosească mai bine pe cei învinși, decât să-i mănânce, ei știu să-și sporească numărul supușilor, / 355
prin urmare, își extind mulțimea instrumentelor în vederea războaielor de cucerire.

Față de perversitatea naturii umane, care se dezvăluie pe de-antregul în relațiile nestânjenite dintre popoare[43] (pe când în situația civil-juridică, datorită constrângerii exercitate de către guvern, este foarte voalată[44]), este

354 *) Un prinț bulgar, cu care regele Greciei voia să încheie curajos, o dispută printr-un duel, i-a dat răspunsul: „Un fierar scoate cu cleștele, nu cu mâinile sale, fierul încins în foc".

de mirare totuși că cuvântul *drept* nu a putut fi încă eliminat din politica de război ca fiind pedant, și că niciun stat nu a îndrăznit încă să-l declare deschis drept opinia sa ultimă; căci *Hugo Grotius*, *Puffendorf*, *Vattel* și alții (slabe mângâieri răsunătoare), deși codexul lor a fost alcătuit filosofic sau diplomatic, nu au avut nici cea mai mică forță *juridică* și nici nu poate să o aibă (întrucât statele ca atare nu se află sub o constrângere exterioară comunitară), s-au arătat mereu încrezători în *justificarea* agresiunilor de război, fără să ofere un exemplu că vreodată un stat, înarmat cu argumente certificate de oameni atât de importanți, ar fi renunțat la planurile lor. – Acest omagiu, pe care fiecare stat îl aduce conceptului de drept (cel puțin în vorbe), dovedește că în om se află o dispoziție încă și mai mare, deși latentă în timp, anume morală care îl face stăpân asupra principiului rău din el (pe care el nu îl poate nega) și îl face să-l aștepte și de la alții; căci, altminteri, cuvântul *drept* nu ar fi pronunțat niciodată de către statele care vor să se războiască între ele, ci numai din ironie, după cum îl explică acel prinț gal: „Este prerogativa pe care natura a dat-o celui tare față de cel slab, care trebuie să i se supună".

Întrucât modalitatea statelor de a-și urmări dreptul nu este exterioară, precum cea a unui proces într-un tribunal, ci poate fi numai războiul, prin el și prin încununarea sa, *victoria*, dreptul nu este hotărât, iar prin *tratatul de pace* se pune capăt acestui război anume, dar nu stării de război (de a găsi mereu un nou pretext) (care, ce-i drept, nu poate fi explicat ca nedrept, pentru că în această situație fiecare este judecător în propria-i

cauză[45]), cu toate acestea, după dreptul internațional nu poate fi valabil pentru state ceea ce este valabil pentru oameni în situația lipsită de lege, după dreptul natural, „să trebuiască să iasă din această situație" (întrucât ca state au deja din interior/o constituție juridică și sunt 356
maturizate deja spre a mai intra, sub conducerea altora, într-o constituție juridică mai extinsă, conform conceptelor juridice ale acesteia), însă rațiunea, de pe tronul celei mai înalte puteri morale legislative, condamnă războiul pur și simplu ca procedeu juridic, făcând, dimpotrivă, din starea de pace o datorie nemijlocită, care, totuși, nu va putea fi întemeiată și garantată de către popoare în lipsa unui contract: – astfel încât trebuie alcătuită o uniune de un anumit fel, care să poată fi numită o *uniune a păcii* (*foedus pacificum*), care să se deosebească de *tratatul de pace* (*pactum pacis*) prin faptul că acesta încearcă să pună capăt doar *unui* război, aceea însă *tuturor* războaielor pentru totdeauna. Această uniune nu tinde către niciun fel de câștig al autorității statului, ci numai către menținerea și garantarea *libertății* unui stat pentru sine însuși, ca și pentru celelalte state confederate, fără ca din acest motiv (precum oamenii în starea naturală) să fie cazul a se supune legilor publice și constrângerii acestora[46]. – Ne rămâne să redăm posibilitatea de realizare (realitatea obiectivă) a acestei idei de *federalism*, care cu timpul trebuie să se extindă asupra tuturor statelor, ca să se îndrepte astfel, către pacea eternă. Căci atunci când din fericire se întâmplă: ca un popor puternic și luminat să poată constitui o republică (care, conform naturii sale, trebuie să tindă către pacea ternă), aceasta oferă un

punct central al uniunii federative pentru celelalte state spre a se ralia la ea, ca să asigure starea de pace a statelor, conform ideii de drept internațional, și prin alianțe repetate de acest fel să se extindă tot mai mult.

Când un popor afirmă: „Între noi nu trebuie să fie nici un război; căci noi vrem să constituim un stat, adică să instaurăm noi înșine o putere legislativă, executivă și judiciară, care să aplaneze pașnic conflictele noastre" – aceasta se poate înțelege. – – Însă atunci când acest stat afirmă: „Între mine și alte state nu trebuie să existe niciun război, cu toate că eu nu recunosc nicio putere legislativă supremă, care să garanteze dreptul meu și eu să-i garantez pe al sau", nu se înțelege pe ce vreau să-mi întemeiez încrederea în drepturile mele atunci când nu constituie surogatul uniunii sociale civile, anume a federalismului liber, pe care rațiunea trebuie să o unească cu necesitate cu conceptul de drept internațional, dacă în totul trebuie să se mai afle ceva cu sens.

Prin conceptul de drept internațional, ca al unui drept *în vederea* războiului, propriu-zis nu se poate gândi nimic (pentru că trebuie să fie un drept care să se pro-
357 nunțe asupra / justiției nu după legi universal valabile, care restrâng libertatea fiecărui individ particular, ci să o determine după maxime unilaterale prin intermediul puterii), trebuind, așadar, să se înțeleagă: că oamenii, care gândesc astfel, procedând drept atunci când se nimicesc între ei, și astfel află pacea eternă într-un mormânt adânc, care acoperă toate ororile cruzimii împreună cu făptașii lor. – Pentru statele care se află în relații reciproce, din punctul de vedere al rațiunii, nu poate exista nicio

altă modalitate de a ieși din situația lipsită de lege pe care o implică exclusiv războiul, decât aceea asemănătore oamenilor individuali, ce renunță la libertatea lor anarhică (lipsită de lege) spre a se conforma legilor coercitive publice, și astfel să construiască un *stat federativ* (*civitas gentium*), tot mai cuprinzător, care să înglobeze în cele din urmă, toate popoarele de pe pământ. Dar după cum ele nu vor cu niciun preț acest lucru, conform ideii lor de drept internațional, prin urmare, ceea ce *in thesi*[47] este corect, *in hypothesi*[48] este respins, și astfel, în locul ideii pozitive de *republică universală* (când nu este pierdut totul) se susține numai surogatul *negativ* care împiedică războiul, al unei *confederații* existente permanent, care se extinde mereu, spre a stăvili torentul de înclinații nedrepte, ostile, ce amenință continuu izbucnirea (*Furor impius intus – fremit horridus ore cruento*[49]. Virgil)*

---

*) După terminarea unui război, la încheierea păcii, n-ar fi, poate nepotrivit ca un popor, în urma slujbei de mulțumire, să instituie o zi de pocăință spre a invoca cerului, în numele statului, grație pentru marea vinovăție de care specia umană se face vinovată, de a nu voi să încheie o constituție legală în relație cu alte popoare, ci mândru de independența sa se folosește mai degrabă de mijlocul barbar al războiului (prin care totuși, ceea ce caută, anume dreptul fiecărui stat, nu este realizat). – Slujbele de mulțumire din timpul războiului asupra unei *victorii* dobândite, imnurile (într-o bună ebraică) dedicate *domnului armatelor* nu contrastează mai puțin cu ideea morală a părintelui oamenilor: pentru că în afara indiferenței față de modalitatea în care popoarele își revendică dreptul lor reciproc (ceea ce este destul de trist), mai adaugă și bucuria de a fi distrus o mulțime de oameni sau fericirea lor.

AL TREILEA ARTICOL DEFINITIV ÎN VEDEREA PĂCII ETERNE

„**Dreptul cosmopolit** trebuie să se limiteze la condițiile *ospitalității* universale"

Aici, ca și în articolele precedente, nu este vorba despre filantropie, ci despre *drept*, și astfel *ospitalitatea* (a fi
358 primitor) / înseamnă dreptul unui străin de a nu fi tratat cu ostilitate la sosirea pe un alt teritoriu. Aceasta[50] i se poate refuza, numai cu condiția să nu antreneze pieirea sa, dar atâta timp cât se comportă civilizat, el nu este întâmpinat cu ostilitate. Nu există nici un *drept de ospitalitate*, pe care să se poată baza această pretenție (ceea ce ar necesita un contract special de filantropie, prin care să se bucure un anumit timp de calitatea de concetățean), ci un *drept de vizitator*, care se cuvine tuturor oamenilor ce aparțin societății, în virtutea dreptului de posesiune comună pe suprafața pământului, ei neputându-se risipi la nesfârșit, datorită suprafeței sferice a pământului ci, în cele din urmă, trebuie să se suporte unii alături de ceilalți, originar însă niciunul neavând mai mult drept asupra vreunui loc pe pământ decât are altul. – Părți nelocuibile ale acestei suprafețe a pământului, marea și deșerturile, împart această comunitate, dar totuși *corabia* sau *cămila* (*corabia* pustiurilor), în măsura posibilităților apropie între ele aceste regiuni nepopulate, iar dreptul asupra *suprafeței pământului* ce aparține în comun speciei umane pune în practică un schimb posibil. Lipsa de ospitalitate a locuitorilor de pe coastele mărilor (de ex., ale berberilor[51]), jefui-

rea corăbiilor de pe mările învecinate sau reducerea la sclavie a celor naufragiați sau a celor din deșerturi (beduinii arabi) îi pradă pe cei ce se apropie de triburilor lor nomade, ca și cum ar fi un drept, se opune dreptului natural, adică dreptului de ospitalitate. cu alte cuvinte, împuternicirea străinilor nou veniți nu se extinde dincolo de condițiile posibilității *de a stabili* un schimb cu vechii locuitori. – În acest fel, regiuni îndepărtate ale pământului pot intra în relații amicale reciproce, ulterior legiferate public, și astfel genul uman se poate apropia, în cele din urmă, din ce în ce mai mult de o constituție cosmopolită.

Comparând-o pe aceasta cu comportamentul *inospitalier* al statelor civilizate, mai ales ale celor comerciante ale continentului nostru, nedreptatea pe care ele o dovedesc în *contactul* cu țări și popoare străine (ceea ce la ele înseamnă *cucerire*) ia proporții înspăimântătoare. America, țările locuite de negri, insulele producătoare de condimente[52], Capul și altele au fost la descoperirea lor, pentru ele[53], țări care nu aparțineau nimănui; căci locuitorii lor nu contau. În India orientală (Hindustan)[54], sub pretextul intenției de a stabili sucursale comerciale au debarcat trupe străine, oprimându-i / pe indigeni, au 359
instigat diferitele state ale acestora la războaie duse prea departe, foamete, răzvrătire, trădare, iar litania tuturor relelor care asupresc genul uman a putut lua proporții.

China[*)] și Japonia (Arhipelagul Nipon), care au avut vizita unor astfel de oaspeți, cu înțelepciune nu au per-

---

*) Pentru a scrie numele acestui mare imperiu, după cum se denumește el însuși (anume *China*, nu Sina sau altceva cu un sunet asemănător), trebuie să consultăm *Georgii Alphab. Tibet p.*

mis, prima decât tranzitul, dar nu și acceptarea acestora iar cealaltă a permis tranzitul unui singur popor din Europa al olandezilor, care însă au fost excluși, ca niște

---

651-654, mai ales *Nota b* de subsol. – După remarca prof. *Fischer* din Petersburg, propriu-zis nu se denumește prin niciun nume determinat; cel mai obișnuit este însă cel al cuvântului *Kin*, anume aur (ceea ce tibetanii exprimă prin *Ser*), de aceea împăratul este numit regele *aurului* (al celei mai mărețe țări din lume), cuvânt care în imperiu sună exact ca și *Chin*, dar a fost exprimat de către misionarii italieni (datorită pronunțării guturale – – întocmai ca și *Kin*. – De aici reiese că așa-numita de către romani țară a *serilor*[55] era China, iar mătasea a fost adusă prin *Marele-Tibet* (probabil prin *Micul-Tibet* și Buhara în Persia și așa mai departe) in Europa, ceea ce duce la unele considerații cu privire la antichitatea acestui stat uimitor în comparație cu cel al Hindustanului, legat de *Tibet* și prin acesta de Japonia; totuși, nu putem spune nimic despre numele de Sina sau Tschina pe care l-au dat vecinii acestei țări. – – Poate că și comuniunea Europei cu Tibetul, deși străveche, totuși nu îndeajuns de cunoscută, se clarifică prin ceea ce ne-a oferit *Hesychius*, anume Κονξ ᾿Ομπαξ (*Konx Ompax*) a hierofanților în Misterele Eleusine[56] (vezi Călătoria tânărului Anacharsis, partea a 5-a, p.
360 447 și următoarele). – Căci după *Georgii Alph. Tibet*, cuvântul *Concioa* înseamnă *Dumnezeu*, ceea ce prezintă o asemănare uimitoare cu *Konx*. *Pah-cio* (*ibidem*. *p. 520*), care a putut fi pronunțat cu ușurință de către greci ca *pax*, *promulgator legis*, divinitatea răspândită în întreaga natură (de asemenea, numită și *Cencresi p. 177*). – Însă *Om*, pe care *La Croze* îl traduce prin *benedictus*, *binecuvântat*, nu poate să însemne, atunci când e aplicat divinității, nimic altceva decât *preaslăvit*, *p. 507*. *P. Franz Horatius*, întrebându-i adesea pe *lama*[57] tibetani ce înțeleg ei prin Dumnezeu (*Concioa*), primea întotdeauna răspunsul: „*Este însumarea tuturor sfinților*" (adică a sufletelor fericite transformate prin renașterea lamaică, după mai multe migrații prin tot felul de corpuri care, în cele din urmă, revin la dumnezeire, în *Burchane*, adică în ființa demnă de adorație, p. 223), și astfel, acel cuvânt misterios *Konx Ompax* trebuie să însemne ființa supremă cu totul *sfântă* (*Konx*), *fericită* (*Om*) și *înțeleaptă* (*Pax*), răspândită în toată lumea (natura

captivi, din comunitatea indigenilor. Lucrul cel mai rău (sau, din punctul de vedere al unui judecător moral, cel mai bun) este faptul că aceste violențe nu sunt îmbucurătoare, cu toate aceste asociații comerciale se află pe punctul unei prăbușiri iminente, iar insulele producătoare de zahăr, care constituie locul celei mai îngrozitoare și inimaginabile sclavii, nu produc un beneficiu real, ci numai mijlocit și nu într-o intenție prea lăudabilă, anume de a forma mateloți pentru flotele de război și, de altfel, spre a organiza războaie în Europa, și aceste puteri care fac mult caz de cucernicie, în care fac atâtea nedreptăți pe câtă apă li se aduce pe gât, vor să se știe alese întru ortodoxie.

Așadar, superioritatea în genere a unei comunități 360
date (mai extinsă sau mai restrânsă) între popoarele pământului a ajuns atât de departe, încât încălcarea dreptului într-un loc de pe pământ este resimțită în *toate*: și astfel, ideea unui drept cosmopolit nu este un mod de reprezentare fantastic și exaltat al dreptului, ci o întregire necesară a codexului nescris atât al dreptului de stat, cât și al dreptului internațional către un drept public al umanității în genere, și astfel către pacea eternă, spre care nu ne putem lăuda că ne apropiem continuu în afara acestei condiții.

---

personificată), folosită în *misterele* grecești spre a indica *monoteismul* epopților în opoziție cu *politeismul* poporului; deși *P. Horatius* (loc. cit.) întrevedea aici un ateism. – Felul în care acest cuvânt misterios a trecut din Tibet la greci se poate explica după felul de mai sus și, invers, prin acesta e plauzibil că s-a făcut schimbul timpuriu dintre Europa și China, prin Tibet (posibil chiar înaintea celui cu Hindustanul).

PRIMA ANEXĂ

Asupra garantării păcii eterne

La ceea ce duce această *chezășie* (garanție)[58] nu este mai prejos decât marea făuritoare care e *natura* (*natura daedala rerum*), din al cărui curs mecanic apare evident finalitatea, prin care, din învrăjbirea între oameni se ajunge, împotriva voinței lor, la armonie, și aceea, întocmai unei obligări exercitate de legi ale acțiunii după o cauză necunoscută nouă este / *soarta*, – și cântărește 361
finalitatea sa în cursul lumii, ca o înțelepciune adâncă a unei cauze mai înalte, îndreptată asupra scopului final obiectiv al speciei umane, care predetermină cursul lumii, numită *providență**), pe care noi o *recunoaștem* propriu-zis în prefacerile naturii și nici nu o *deducem* din aceas-

---

*) În mecanismul naturii, căruia îi aparține omul (ca ființă sensibilă) se înfățișează o formă, care stă la baza existenței sale, pe care nu o putem concepe într-alt fel decât supunând-o unui scop determinat anterior de către Creatorul lumii, iar această predeterminare în genere o numim *providență* (divină), iar în măsura în care este plasată la *începutul* lumii, *creatoare*[59] (*providentia conditrix: semel iussit, semper parent*[60], *Augustin*), în cursul naturii sale, menținută după legile universale ale finalității este *providența regulativă* (*providentia gubernatrix*), dar specificată ulterior, neprevizibilă de către om, ci numai din rezultatul scopului presupus este *călăuzitoare* (*providentia directrix*) și, în cele din urmă, cu privire la evenimentele particulare ca scopuri divine nu mai este numită providență, ci potrivire (*directio extraordinaria*), care însă (în fapt, ea ține de miracol, cu toate că evenimentele nu sunt numite astfel)

ta, ci (precum în toate raporturile formei lucrurilor la sco-
362 purile în genere) doar putem și trebuie să o *gândim*, asu-

---

dacă vrem să o recunoaștem ca atare este o pretenție necugetată din partea omului: căci dintr-un singur eveniment să deducem pe baza unui principiu particular cauza eficientă (că acest eveniment este scop și nu doar o consecință secundară ce ține de mecanismul naturii a unui alt scop, cu totul necunoscut nouă) este absurd și o pură îngâmfare, pe cât de umil și de smerit se poate pronunța aici limba. – Tot astfel și diviziunea providenței (considerată *materialiter*[61]) după cum se raportează la *obiecte* în lume, ca *universală* și *particulară* este falsă și contradictorie în sine (pentru că, de ex., se îngrijește de întreținerea speciei creaturilor, lăsând indivizii la voia întâmplării); căci fie și în intenție, ea este numită universală, pentru ca niciun lucru individual să nu fie gândit ca făcând excepție de la aceasta. – Este de presupus aici că diviziunea providenței (considerată *formaliter*[62]) s-a făcut după modul de îndeplinire a intenției sale: anume în *obișnuită* (de ex., moartea și reînvierea anuală a naturii după schimbarea anotimpurilor) și de *excepție* (de ex., transportul lemnului pe coastele înghețate, pe care el nu poate crește, cu ajutorul curenților maritimi, pentru locuitorii de acolo, fără de care ei nu ar putea trăi), unde, dacă noi nu putem explica foarte bine cauza fizico-mecanică a acestor fenomene (de ex., prin râurile din țările temperate, cu malurile împădurite de copaci, care poartă lemnul acestora antrenați de Golfstrom[63] mai departe), nu trebuie să o pierdem totuși din vedere pe cea teleologică, care indică grija unei înțelepciuni ce poruncește naturii. – Numai că conceptul folosit în școli cu privire la *adeziunea* divină sau participarea (*concursus*) la un efect din lumea sensibilă trebuie respins. Căci a voi ca perechile neasemănătoare (*grypes iungere equis*[64]) să se împerecheze și ca însăși cauza deplină a schimbărilor din lume
362 să fie *întregită* de propria sa providență, predeterminată în cursul lumii (care ar trebui să fie deficitară[65]) este, *înainte de toate*, contradictoriu în sine, de ex., a spune că *după Dumnezeu*, medicul l-a vindecat pe bolnav, fiind auxiliarul acestuia[66]. Căci *causa solitaria non iuvat*[67]. Dumnezeu este inițiatorul medicului și al tuturor leacurilor sale, iar noi trebuie să-i atribuim efectul *în întregime*, dacă

pra căreia posibilităţi ne facem un concept prin analogie cu produsele îndemânării umane, al cărei raport şi acord cu scopul pe care raţiunea ni-l prescrie nemijlocit (cel moral) este o idee exagerată din punct de vedere *teoretic*, însă în cel practic (de ex., cu privire la conceptul de datorie *al păcii eterne*, spre a folosi astfel acel mecanism al naturii) e dogmatică, iar realitatea sa este cu totul întemeiată. – Întrebuinţarea cuvântului *natură* este, atunci când e vorba, ca şi aici, numai de teorie (nu de religie), mai adecvată limitelor raţiunii umane (decât aceea care trebuie să se menţină, cu privire la relaţiile efectului cu cauza sa, în limitele experienţei posibile) şi *mai modestă* decât expresia unei *providenţe* pe care o putem cunoşte[68], prin care să ne apropiem tot mai mult de secretul intenţiei sale impenetrabile, prinzându-ne cu semeţie, ca aripile lui Ikar[69].

Mai înainte de a determina mai îndeaproape această garanţie, va fi necesar să examinăm situaţia prin care

---

vrem să ne ridicăm până la cauza primă cea mai înaltă şi inconceptibilă teoretic. Sau putem să-l atribuim *cu totul* medicului, în măsura în care noi observăm acest eveniment ca explicabil în ordinea naturii, în înlănţuirea de cauze ale lumii. *În al doilea rând*, un astfel de mod de gândire face să dispară toate principiile determinate de judecare a unui efect. Însă în intenţie *moral-practică* (care este cu totul orientată către suprasensibil), de ex., la credinţa că Dumnezeu va întregi lipsa propriei noastre justiţii atunci când dispoziţia noastră este demnă de respect, printr-un mijloc de neconceput de către noi, iar noi nu trebuie să renunţăm la strădania noastră către bine, conceptul divin de *concursus* este potrivit şi chiar necesar; dar se înţelege de la sine că nimeni nu trebuie să caute să *explice* prin aceasta o acţiune bună (ca eveniment în lume), ceea ce reprezintă o pretinsă cunoaştere teoretică a suprasensibilului, aşadar, este absurd.

natura a aranjat astfel persoanele care să acționeze pe marea
363 sa scenă și care fac, în cele din urmă, necesară garantarea păcii lor; – iar apoi, în primul rând, modul în care o realizează.

Organizarea sa provizorie constă din: că ea 1) s-a îngrijit de oamenii din toate ținuturile, ca să poată trăi acolo; – 2) prin intermediul *războiului* i-a răspândit pretutindeni, spre a popula cele mai inospitaliere regiuni; 3) – prin același[70] i-a constrâns să întrețină relații mai mult sau mai puțin legale. – În pustiurile reci de pe lângă mările polare crește mușchiul, pe care *renul* îl descoperă sub zăpadă, care servește ostiacilor[71] sau samoiezilor[72], fie ca hrană pentru ei înșiși, fie ca mijloc de tracțiune; sau deșerturile sărate cutreierate de *cămilă*, care pare a fi făcută tocmai ca să asigure transportul în acele locuri, spre a nu rămâne nefolosite, este de-a dreptul uimitor. Și mai clar apare scopul, atunci când se observă, că în afara animalelor acoperite cu blană de pe țărmul mărilor polare se mai află și foci, morse, balene, a căror carne constituie hrana locuitorilor de acolo, iar grăsimea lor servește la încălzitul lor. Însă cel mai uimitor se înfățișează grija naturii pentru lemnul de apă (fără să se știe exact de unde provine), care este adus în regiunile lipsite de vegetație, material fără de care nu s-ar putea face nici mijloace de comunicație ori arme, nici chiar colibe de locuit; fiind, așadar, îndeajuns de ocupați să lupte cu animalele, spre a trăi între ei în pace. – – Ceea ce i-a *împins într-acolo*, probabil, nu a fost altceva decât războiul. Primul *instrument de război* dintre toate animalele pe care omul a învățat de-a lungul populării pământului să îl îmblânzească și să îl domesticească este *calul* (căci elefantul ține de un

timp ulterior, anume de luxul statelor deja constituite),
după cum cultivarea anumitor graminee, numite *cereale*,
a căror calitate originară noi nici nu o cunoaștem, precum
și diversificarea și îmbunătățirea *pomilor fructiferi* prin
repicare și altoire (poate că în Europa doar a celor două
specii, mărul și părul sălbatic) nu a putut avea loc decât
în situația unor state deja constituite, în care proprieta-
tea funciară era garantată, – după ce oamenii trăiseră mai
înainte într-o libertate lipsită de lege, ducând o viață de
vânători[*], pescari și păstori, ajungând la cea de *agricul-*
tori, descoperind *sarea* și *fierul*, probabil primele articole 364
ale circulației mărfurilor între diferite popoare, căutate în
lung și lat, prin care să întrețină, mai întâi *relații pașnice*
între ei, și să stabilească, chiar și cu cei mai îndepărtați,
relații pașnice, de înțelegere și comuniune.

După ce natura s-a îngrijit așadar, ca oamenii să *poată* trăi pretutindeni pe pământ, a vrut totodată despotic, ca ei *să trebuiască* să trăiască peste tot, chiar împotriva înclinației lor, și fără ca acest a trebui să fi presupus totodată un concept de datorie, care să oblige prin inter-

363 *) Dintre toate felurile de viață, *cel al vânătorilor* este, fără
îndoială, cel mai contrar constituției civilizate; căci familiile, care a
364 trebuit / să se izoleze, devin curând *străine* una de alta și, așadar,
se răspândesc la distanțe mari în păduri, ajungând repede *ostile*,
întrucât fiecare are nevoie de mai mult spațiu spre a-și procura
hrana și îmbrăcămintea. – *Interdicția de sânge făcută lui Noe*, I
Geneza IX, 4-6 (care, repetată adesea, a servit mai târziu celor trecuți de curând la creștinism față de păgâni, cu toate că din alt punct de vedere, a servit drept condiție evreilor creștinați, Faptele Apostolilor XV, 20. XXI, 25) pare inițial a nu fi altceva, decât interzicerea *vieții de vânător*: căci, în acest caz, interzicerea consumului de carne crudă trebuia să atragă atenția și interzicerea celei dintâi[73].

mediul unei legi morale, – iar în atingerea acestui scop al său ea a ales războiul. – Noi vedem popoare, care prin unitatea limbii lor fac dovada unității originii lor, cum ar fi *samoiezii* răspândiți de-a lungul mării polare[74], pe de-o parte, și un popor cu o limbă asemănătoare, care se află la două sute de mile distanță, pe de altă parte, în munții *Altai*, în care se află un altul, anume mongol, de călăreți și, prin aceasta, un popor războinic, și astfel acea parte a trunchiului a împrăștiat-o pe aceasta în regiunile polare neospitaliere, unde e sigur că nu s-ar fi așezat din propria-i înclinație*); – tot la fel *finlandezii*, numiți *laponi*, în
365 regiunea cea mai nordică a Europei, pe care popoarele gotic și sarmatic i-au separat de *unguri*, pătrunzând între ei, de care acum sunt atât de îndepărtați, dar a căror limbă este înrudită cu a lor; și ce altceva i-a putut împinge într-acolo pe *eschimoși* (posibili descendenți din aventurieri europeni, neam cu totul deosebit de americani) în Nord și pe *peșeraci*[79] în Sudul Americii până spre Țara de Foc, decât războiul, mijloc de care se servește natura, spre a popula pământul peste tot? Războiul însuși nu

*) S-ar putea pune întrebarea: dacă natura a vrut ca aceste coaste arctice să nu rămână nelocuite, ce se va întâmpla cu locuitorii lor dacă într-o zi (după cum este de așteptat) nu le-ar mai furniza lemn de apă? Căci este de crezut că dezvoltarea culturii[75] să-i determine pe localnicii din zonele temperate să folosească mai bine lemnul care crește pe malurile râurilor, să nu-l mai lase să se ducă pe râu până la vărsarea în mare. Eu răspund: locuitorii de pe malurile *râurilor Obi*[76], Ienisei[77], Lena[78] și altele și le vor procura prin comerț, pentru care vor schimba produse ale regnului animal în care marea este atât de bogată pe coastele arctice, numai dacă ea (natura) îi va fi constrâns ca, înainte de toate, să fie prieteni.

necesită niciun impuls particular, ci pare a fi înrădăcinat în natura umană, ba chiar este apreciat ca ceva nobil, de care omul este însuflețit prin instinctul onoarei, fără imbolduri egoiste: astfel încât *virtutea militară* (atât a sălbaticilor americani, cât și a europenilor din epoca cavalerismului) este judecată ca având o valoare nemijlocită deosebită, nu numai *atunci* când este război (ceea ce e corect), ci, de asemenea, *ca să* fie război și adesea este introdusă spre a-l semnala, prin urmare războiului însuși i se atribuie o *demnitate* interioară, iar până și filosofii îi dedică elogii, ca unei anume înnobilări a omenirii, uitând de sentința acelui grec: „războiul este condamnabil prin faptul că oameni răi pe care îi face sunt mai mulți decât cei pe care îi seceră". – Cam atât despre ceea ce face natura *în propriul său scop*, pentru specia umană considerată ca o clasă de animale.

Aici se află întrebarea cu privire la esențialul inclus în pacea eternă: ce face natura în această intenție, respectiv a scopului, pe care propria rațiune a omului îl face o datorie, prin urmare a favorizării *intenției* sale *morale* și felul în care garantează ceea ce *ar trebui* să facă omul conform legilor libertății, dar lui nu i se garantează ce *va* face cu prețul prejudicierii libertății sale, nici printr-o constrângere a naturii, ci conform celor trei raporturi ale dreptului public, *dreptul de stat dreptul internațional* și *dreptul cosmopolit*. – Atunci când eu afirm despre natură: ea *vrea* ca aceasta sau aceea să se întâmple, nu înseamnă că: ea ne impune o *datorie* de îndeplinit (căci numai rațiunea practică neconstrânsă poate), ci că o *face* ea însăși, chiar dacă noi vrem sau nu (*fata valentem ducunt, nolentem trahunt*[80]).

1. Atunci când un popor nu ar fi constrâns de neînțelegeri interne să se supună constrângerii legilor publice, ar fi printr-un război, din exterior, pentru că după orânduirea naturii menționată mai sus fiecare popor are ca vecin un alt popor, față de care el trebuie să se constitu-
366 ie din interior într-un *stat*, spre / a se pregăti ca *putere* împotriva acestuia. Or, constituția *republicană* este singura, care satisface pe deplin drepturile oamenilor, însă este cel mai greu de instaurat, ba chiar și mai dificil de menținut, întrucât mulți[81] presupun că ea ar trebui să fie un stat de *îngeri*, pentru că oamenii cu înclinațiile lor egoiste nu ar fi capabili de o constituție cu o formă atât de sublimă. Însă aici intervine natura, în ajutorul voinței universale, întemeiată pe rațiune, venerată, dar neputincioasă în practică și tocmai prin acele înclinații egoiste, astfel încât nu atârnă de o organizare bună a statului (care fără îndoială se află în capacitatea omului), pe care acelea[82] să-și orienteze forțele una către cealaltă, astfel încât una să anihileze efectul distrugător al celeilalte sau să o înlăture pe aceasta: pentru ca rezultatul să se producă pentru rațiune, ca și cum cele două nu ar fi existat, iar omul este constrâns să devină totuși un cetățean bun, atunci când nu poate fi un om moral-bun. Problema instaurării statului, pentru un popor de diavoli (în cazul în care au intelect), oricât de rebarbativ ar suna, este soluționabilă și se pune astfel: „O mulțime de ființe raționale ce revendică în totalitate legile universale pentru menținerea lor, dintre care însă fiecare este înclinată să se excepteze de la aceasta, să orânduiască astfel și să-și

instituie constituția, încât deși intră în conflict în dispozițiile lor particulare, ele să fie totuși stăvilite reciproc, pentru că în compartimentul lor public efectul să fie ca și cum nu ar fi existat niciun fel de dispoziție rea". O astfel de problemă trebuie să fie *rezolvabilă*. Căci nu se revendică perfectibilitatea morală a omului, ci problema este numai cunoașterea mecanismului naturii și posibilitatea de a fi folosit de către om, spre a orienta la un popor dezacordul dispozițiilor sale discordante, de a fi constrâns să se supună reciproc legilor coercitive, și astfel să trebuiască să instituie starea de pace, în care sunt în vigoare legile. Putem observa aceasta, de asemenea, la statele existente în realitate, încă nu pe deplin organizate, care se află, totuși, într-un raport exterior, deși foarte apropiat de ceea ce prescrie ideea juridică, cu toate că interiorul moralității nu este cu siguranță cauza acesteia[83] (după cum, de asemenea, nu este de așteptat o constituție de stat bună de la aceasta[84], ci mai degrabă dimpotrivă, în primul rând de la cea din urmă așteptăm o ținută morală bună a poporului), prin urmare, mecanismul naturii prin înclinații egoiste, care în mod natural, acționează competitiv din exterior poate fi folosit de către rațiune
drept mijloc/ al propriului scop, spre a face loc reglemen- 367
tării juridice și, prin aceasta, de asemenea, în măsura în care depinde de statul însuși, să înlesnească și să asigure atât pacea internă, cât și cea externă. – Aceasta înseamnă că: natura *vrea* irezistibil, ca, în cele din urmă, dreptul să rămână puterea supremă[85]. Ceea ce se neglijează aici să se facă spre aceasta se face ulterior de la

sine, deși cu multe dificultăți. – „Când trestia este îndoită prea tare, ea se rupe; iar cel ce vrea prea mult, nu vrea nimic". *Bouterwek*.

2. Ideea de drept internațional presupune *separarea* mai multor state independente între ele și vecine; și cu toate că o astfel de situație este în sine una de război (dacă o uniune federativă nu împiedică ostilitățile): ea însăși este de preferat, conform ideei rațiunii decât contopirea acestora și supravegherea uneia de către cealaltă, care să ducă la o monarhie universală, întrucât legile pierd din intensitate pe măsură ce sfera conducerii crește, iar un despotism lipsit de suflet, după ce a nimicit germenii binelui, în cele din urmă degenerează totuși în anarhie. În aceasta constă pretenția fiecărui stat (sau a conducătorului său), de a se transforma în acest fel într-o stare de pace statornică, spre a stăpâni în măsura posibilului întreaga lume. Însă *natura vrea* într-alt fel. – Ea se folosește de două mijloace spre a opri popoarele să se amestece, diversitatea *limbilor* și *religiilor**), care poartă tendința către ură și pretextul de război, totuși, printr-o cultură progresivă și o apropiere treptată a oamenilor de un acord tot mai mare în principii se ajunge la înțelegerea

367 *) *Diversitatea religiilor*: o expresie ciudată! întocmai ca și cum s-ar vorbi de diferite *morale*. Pot exista diferite *feluri* istorice *ale credinței*, nu în religie, ci în istorie, care nu folosesc la punerea ei în valoare, și sunt mijloace ale domeniului erudiției, și tot astfel există diferite *cărți de religie* (Zendavesta[86], Vedele[87], Koranul[88] ș.a.), însă numai o singură *religie*, valabilă pentru toți oamenii și în toate timpurile. Acelea nu pot fi altceva decât vehicule ale religiei, ceea ce este întâmplător, iar după diversitatea timpurilor și locurilor ele pot fi diferite.

proprie păcii, nu ca cea a despotismului, care este organizat și garantat (pe cimitirul libertății) prin slăbirea tuturor forțelor, ci prin echilibrul în cadrul competiției celei mai însuflețite.

3. După cum natura desparte cu înțelepciune po- 368
poarele, pe care voința fiecărui stat, pe temeiul însuși al dreptului internațional, ar vrea să le unească de multe ori prin viclenie sau putere: tot astfel ea unește, pe de altă parte, popoare prin interesul personal reciproc, pe care conceptul de drept cosmopolit nu le-ar fi asigurat contra violenței și războiului. *Spiritul de comerț*, care nu poate coexista cu războiul, pune mai devreme sau mai târziu stăpânire pe fiecare popor. Pentru că între toate puterile (mijloace) existente într-un stat și subordonate lui, *puterea banului* ar putea fi cea mai sigură, se văd state care (nu tocmai sub imboldul moralității) revendică promovarea nobilei păci, și întotdeauna acolo unde amenință izbucnirea unui război în lume îl înăbușă prin medieri, ca și cum ar întreține alianțe permanente; căci marile alianțe în vederea războiului, conform naturii lucrurilor, numai arareori pot fi benefice și încă și mai rar de buni auguri. – – În felul acesta natura garantează pacea eternă, prin mecanismul înclinațiilor omenești; ce-i drept, cu siguranță viitorul nu este suficient de *previzibil* (teoretic), dar totuși în intenție practică este posibil, devenind o datorie de a ne strădui spre acest scop (nu tocmai himeric).

A DOUA ANEXĂ

Articol secret în vederea păcii eterne

Un articol secret în tratarea dreptului public este, obiectiv, adică referitor la conținutul său, o contradicție; însă subîectiv, judecat după calitatea persoanei care îl dictează, poate exista foarte bine un secret, căci anume ea găsește îngrijorător pentru demnitatea sa să se anunțe public ca autoare a acestuia.

Singurul articol de acest fel este inclus în prepoziția: *maximele filosofilor asupra condițiilor posibilității păcii publice trebuie să fie susținute în consiliile statelor înarmate de război.*

Pentru autoritatea legislativă a unui stat, căreia tre-
buie să îi atribuim, în mod natural, înțelepciunea cea mai
mare, pare umilitor să caute învățătură pentru principii-
le de comportament față de alte state, la *supuși* (la filo-
sofi)[89]; cu toate acestea/ este foarte recomandabil să o 369
facă. Statul *le îngăduie tacit* celor din urmă (pentru că el
face un secret din aceasta), ceea ce nu înseamnă decât că:
el îi va *lăsa să-și exprime* liber și în public opinia asupra
maximelor universale ale conducerii războiului și instau-
rării păcii (căci aceasta se face de la sine atunci când nu
li se interzice expres), iar înțelegerea reciprocă a statelor
asupra acestui punct nu necesită nici o convenție specia-
lă a statelor între ele în această privință, ci se află deja în
îndatorirea din rațiunea universală (moral-legislatoare) a

omului. – Pentru a nu se înțelege: că statul ar trebui să acorde întâietate principiilor filosofului față de sentințele juristului (reprezentantul puterii de stat), ci numai să fie *ascultat*[90]. Cel din urmă, care și-a luat drept simbol *balanța* dreptății și pe lângă aceasta *spada* justiției, se folosește de obicei de cea din urmă[91] nu numai spre a îndepărta influențele străine de la cea dintâi[92], ci atunci când un taler nu vrea să coboare, să arunce în el și spada (*vae victis*[93]), față de care juristul, care nu este tocmai filosof (nici conform moralității), are tentația cea mai mare, căci sarcina sa este doar de a aplica legi existente[94], și nu de a cerceta, dacă ele necesită o îmbunătățire, socotind aceasta, în fapt, de un rang inferior facultății sale care este însoțită de putere (după cum e cazul și cu celelalte două[95]), mai degrabă decât cel mai înalt. – Cea[96] filosofică se află între aceste puteri asociate pe o treaptă inferioară. De ex., se spune că filosofia este *slujnica* teologiei (și tot astfel se spune și despre celelalte două). – Nu se vede bine „dacă luminează calea stimatei sale doamne cu făclia sau dacă îi duce trena".

Nu este de așteptat ca regii să filosofeze sau ca filosofii să ajungă regi, dar nu este nici de dorit: căci posedarea puterii corupe inevitabil judecata liberă a rațiunii. Faptul că regi sau popoare regești (care se guvernează după legile egalității) nu i-au împuținat și nici nu i-au redus la tăcere pe filosofi, ci i-au lăsat să se exprime liber, este indispensabil în clarificarea îndeletnicirii lor și, pentru că această clasă, conform naturii sale, este incapabilă de versatilități și de interese de grup, se află în afara bănuielii de a face *propagandă*.

APENDICE

I
Asupra diferenței dintre morală și politică în intenția păcii eterne 370

Morala este deja în sine o practică în sens[97] obiectiv, ca totalitate a legilor care poruncesc necondiționat, conform cărora noi *trebuie* să acționăm, și este o absurditate evidentă să afirmăm că, după ce s-a recunoscut autoritatea conceptului da datorie, să mai voim să spunem că totuși nu *s-ar putea*[98]. Căci atunci, acest concept iese din sfera moralei (*ultra posse nemo obligatur*[99]); prin urmare nu poate avea loc niciun conflict între politică privită ca teorie executivă a dreptului cu morala, privită ca una teoretică[100] (așadar niciun conflict între practică și teorie): numai dacă ar trebui să se înțeleagă prin cea din urmă o *teorie universală a perspicacității*, adică o teorie a maximelor, spre a alege mijloacele cele mai potrivite îndeplinirii avantajelor intenționate scontate, cu alte cuvinte, să se nege că, în genere, ar exista o morală.

Politica spune: „*Fiți perspicaci ca șerpii*"; morala mai adaugă (ca o condiție restrictivă): „*și sinceri ca porumbeii*". Când cele două nu pot fi incluse în aceeași poruncă are loc un conflict real între politică și morală; însă când amândouă sunt într-adevăr unite, conceptul opus este absurd, iar întrebarea cu privire la aplanarea conflictului nu se mai pune ca problemă. Cu toate că propoziția: *loia*

litatea este cea mai bună politică, implică o teorie pe care practica, din nefericire! o contrazice foarte adesea: după cum este și cea teoretică asemănătoare: *loialitatea este mai bună decât orice politică*, deasupra oricărei obiecții nesfârșit de sublimă, ca o condiție indispensabilă a celei din urmă. Divinitatea supremă a moralei nu îi cedează lui Jupiter[101] (divinitatea supremă a puterii); căci aceasta se supune sorții, adică rațiunea nu este îndeajuns de luminată încât să cuprindă cu privirea seria de cauze determinante, care să dezvăluie anticipat efectul fast sau nefast al făptuirii sau nefăptuirii umane după mecanismul naturii, cu certitudine (cu toate că noi sperăm să fie conform[102] dorinței). Ceea ce mai avem de făcut ca să ne menținem pe linia datoriei (după regulile înțelepciunii), spre a ajunge cu aceasta[103] și prin aceasta la scopul final, răspândește asupra noastră cea mai vie lumină.

Practicianul (pentru care morala este o doar teorie)
371 își întemeiază, așadar, respingerea dezolantă a blajinei noastre speranțe (pe limitativele *a trebui* și *a putea*) propriu-zis pe aceasta: că el pretinde să prevadă din natura omului, că aceasta nu *va voi* niciodată, ceea ce se cere, spre a ajunge la scopul păcii eterne. – Desigur, voința *oricărui* om *individual*, într-o constituție legală, de a trăi după principiile libertății (unitatea *distributivă* a voinței *tuturor*), nu este suficientă acestui scop, ci *toți laolaltă* să vrea această stare (unitatea *colectivă* a voințelor unite), rezolvarea acestei probleme dificile fiind revendicată pentru ca societatea civilă să devină un întreg, și astfel trebuie ca o cauză unificatoare să aducă laolaltă această diversitate a voințelor particulare ale tuturor, spre a se ajunge

la o voință comună, în care niciunul dintre toți să nu o poată face: astfel, în înfăptuirea acelei ideii (în practică) nu se poate conta pe niciun alt început al situației juridice decât pe *putere*, pe a cărei constrângere se va întemeia ulterior dreptul public; într-adevăr (căci, de altfel, se poate conta prea puțin pe dispozițiile morale ale legislatorului care, după ce a înfăptuit unirea hoardelor sălbatice într-un popor, să-l părăsească spre a instaura o constituție legală cu ajutorul voinței colective a acestuia[104]), în experiența reală este de așteptat o abatere însemnată de la acea idee (a teoriei).

Aceasta înseamnă, așadar: cine are o dată în mâni puterea, nu va lăsa ca poporul să prescrie legi. Un stat, odată ce se află la putere, nesubordonat vreunei legi exterioare, cu privire la modul în care trebuie să-și revendice dreptul față de alte state nu depinde de scaunul lor de judecată, iar o parte a lumii ce se simte superioară alteia care, de altfel, nu se află în calea sa, nu va lăsa nefolosit mijlocul de a-și întări autoritatea prin jefuirea sau dominarea acesteia; și astfel dispar, așadar, toate planurile teoriei dreptului de stat, internațional și cosmopolit în idealurile vane, nerealizabile, în timp ce o practică, care se întemeiază pe principiile empirice ale naturii umane, nu consideră mai prejos de sine să tragă învățăminte din maximele sale, după cum se obișnuiește, putând spera doar să afle un temei sigur pentru edificiul perspicacității politice.

372 Desigur, atunci când nu există niciun fel de libertate și nici o lege morală întemeiată pe aceasta, ci totul, ceea ce se întâmplă sau se poate întâmpla este doar un mecanism al naturii, politica este (ca artă, de a îl folosi[105]

spre a îi guverna pe oameni) întreaga înțelepciune practică, iar conceptul juridic e o idee goală. Dacă se găsește indispensabil necesar ca aceasta[106] să se unească cu politica, chiar să ajungă condiția restrictivă a celei din urmă, trebuie să recunoaștem compatibilitatea celor două. Eu pot să îmi reprezint așadar un *politician moral*, adică unul, ce tratează principiile perspicacității statului, astfel încât să poată coexista cu morala, și nu un *moralist politic*, care să-și adapteze o morală, pe care să o găsească conformă cu avantajul omului de stat.

Politicianul moral își va lua ca principiu: atunci când se sesizează deficiențe în constituția de stat sau în relațiile dintre state, care nu pot fi preîntâmpinate, este o datorie, mai ales pentru conducătorii statului, să fie precauți și să le remedieze pe cât de repede posibil, spre a le putea pune de acord cu dreptul natural, după cum îl avem ca model în fața ochilor, în calitate de idee a rațiunii: chiar dacă ar trebui să plătească cu renunțarea la egocentrismul lor. Căci ruperea unei legături a uniunii de stat sau cosmopolite, înainte de a fi pregătită o constituție mai bună în locul aceleia, este contrară perspicacității statului, care în această privință este de acord cu morala, astfel încât ar fi absurd să se revendice că acea ruptură ar trebui amendată imediat și prin violență; însă cel puțin maxima necesității unei astfel de amendări să se găsească în interioritatea conducătorului, spre a se afla constant aproape de scop (al celei mai bune constituții după legi juridice), aceasta se poate totuși revendica de la el. Un stat poate fi guvernat *republican*, chiar și atunci când el stăpânește conform constituției prezente printr-o *putere*

suverană despotică: până când poporul devine astfel conștient doar de influența ideii de autoritate legală (ca și cum ar poseda putere fizică) și este găsit capabil de o legislație proprie (care originar este întemeiată pe justiție). Atunci când, prin violența unei *revoluții* apărute să înlăture una dintre constituțiile deficitare prin căi nelegale, s-ar instaura una legitimă, nu ar trebui să se considere permis ca poporul să fie lăsat să se întoarcă la cea veche[107], cu toate că în timpul acesteia fiecare a participat deschis/ sau în secret, ei s-ar supune pe drept pedep- 373
sei celui răzvrătit. Cu privire la relațiile externe dintre state nu se poate pretinde ca un stat să trebuiască să renunțe la constituția sa, chiar și despotică (care este, totuși, cea mai redutabilă în raport cu inamicul din exterior), atâta timp cât planează pericolul de a fi înghițită de alte state; prin urmare, îndeplinirea acelui proiect să fie amânat până la timpul potrivit[*)].

---

*) Acestea sunt legi permisive ale rațiunii, a căror stare este lăsată să persiste încă mult timp cu nedreptatea încetățenită a dreptului public, până când totul este pe deplin maturizat din sine în vederea răsturnării sau ca maturizarea să se înfăptuiască prin mijloace pașnice: pentru că totuși, o constituție *juridică*, cu toate că numai într-un grad neînsemnat legală, este mai bună decât niciuna, cea din urmă având loc la voia întâmplării (din anarhie), în urma unei reforme *pripite*. – Înțelepciunea statului se va afla în situația în care își va face o datorie de a reforma lucrurile în conformitate cu idealul dreptului public; revoluțiile însă, către care duce natura însăși, nu servesc la prezentarea favorabilă a unei asupriri și mai mari, ci ca o chemare a naturii, servind la instaurarea unei constituții juridice întemeiate pe principiile libertății, ea fiind singura valabilă, instaurată printr-o reformă radicală.

Întotdeauna se poate: ca moraliștii despotici (deficitari în practică) să păcătuiască de nenumărate ori față de perspicacitatea statului (prin reglementări pripite date sau recomandate), însă experiența trebuie să-i aducă totuși, din când în când, pe o linie mai bună în impulsul lor contra naturii; față de aceștia[108], politicienii moralizatori, înfrumusețând principiile de stat contrare dreptului, sub pretextul că ideea de bine, după cum o prescrie rațiunea, este *nepotrivită* naturii umane, precum se află în sine, *fac imposibilă* o existență mai bună și eternizează încălcarea dreptului.

În locul practicii, cu care se laudă acești oameni de stat abili, ei se dedau la tot felul de *practici*, fiind atenți doar la felul în care să preaslăvească puterea conducătoare (fără să piardă din vedere interesul lor personal), sacrificând poporul și, la nevoie, întreaga lume; după felul juriștilor autentici (de meserie, nu prin *legiferare*), atunci când se avântă spre politică. Căci nu intră în atribuțiile lor să raționeze asupra legiferării, ci să ducă la îndeplinire poruncile actuale ale dreptului provincial[109], cu ajutorul oricărei constituții juridice în vigoare, iar atunci când aceasta[110] este modificată de către o funcție importantă, cea care îi urmează este întotdeauna cea mai bună; și astfel totul se află/ în ordinea mecanică proprie sieși. Când
374 această iscusință se arată bună la toate, ea le[111] inspiră iluzia că ar putea judeca și asupra principiilor unei *constituții de stat* în genere conform conceptelor juridice (prin urmare *a priori*, nu *empiric*); atunci când acționează într-o asemenea măsură spre a cunoaște *oameni* (ceea ce este, într-adevăr, de așteptat, întrucât au de-a face cu mulți),

fără ca totuși să cunoască *omul* și ceea ce se poate face cu el (care necesită punctul de vedere superior al perspectivei antropologice), cu care concepte sunt înzestrate dreptul de stat și internațional, după cum o prescrie rațiunea: aceste treceri nu au de-a face cu altceva decât cu spiritul de șicană, în care urmăresc procedeul obișnuit (al unui mecanism după legi coercitive date despotic), dar conceptele rațiunii pot fi întemeiate numai pe o constrângere legică după principiile libertății, prin care este posibilă, în primul rând, o constituție de stat consecventă dreptului; sarcina prin care pretinsul practician crede că se poate rezolva definitiv acea idee empiric, din experiență, după cum au fost administrate constituțiile de stat cele mai trainice până în prezent, de cele mai multe ori însă nelegale. – Maximele de care el se folosește aici (pe care el nu le face cunoscute) se reduc, aproximativ, la următoarele maxime sofistice.

1. *Fac et excusa*[112]. Surprinde ocazia favorabilă în vederea luării autoritare în posesiune (fie un drept al statului asupra poporului său, fie asupra altuia[113] învecinat); justificarea va fi de departe mai lesnicioasă și mai elegantă *după faptă*, iar puterea va apărea înfrumusețată (mai ales în primul caz, în care puterea supremă este din interior, de asemenea, și autoritatea supremă legislatoare, care trebuie ascultată, fără a raționa asupra acesteia), decât dacă mai înainte s-ar reflecta asupra unor temeiuri concludente, iar apoi s-ar pierde timpul în așteptarea contraargumentelor. Această îndrăzneală însăși dă o anumită aparență de convingere interioară asupra legalității faptei, iar Dumnezeu *bonus eventus*[114] este, de acum încolo, cel mai bun reprezentant legal.

2. *Si fecisti, nega*[115]. Dezminte că ceea ce tu însuți ai comis, de ex., desperarea poporului tău și, ca urmare răscularea lui, este vina *ta*; ci afirmă că se datorește recalcitranței supușilor sau, de asemenea, la luarea în stăpânire a unui popor învecinat este vina naturii umane, care,
375 atunci când, / celălalt nu este prevenit prin putere, se poate socoti cu convingere că îl va preveni el și că va intra în stăpânirea sa.

3. *Divide et impera*[116]. Aceasta este: dacă în sânul poporului tău se află anumiți conducători privilegiați care te-au ales conducătorul lor suprem (*primus inter pares*[117]), dezbină-i între ei și învrăjbește-i cu poporul: dă-i celui din urmă iluzia unei libertăți mai mari, și astfel totul va depinde de voința ta necondiționată. Sau față de statele din exterior, provocarea discordiei între ele este un mijloc îndeajuns de bun de a ți le supune unul după celălalt, sub aparența asistenței celui mai slab.

Cu aceste maxime politice, ce-i drept, nimeni nu s-a înșelat; căci ele sunt întru totul deja universal cunoscute; de asemenea, nu este cazul să ne rușinăm de ele, ca și cum nedreptatea ar sări prea evident în ochi. Căci, întrucât marile puteri nu se simt niciodată jenate de judecata mulțimii, ci numai una față de cealaltă, iar relativ la acele principii[118] ele nu pot roși din cauza celor făptuite, ci numai a *eșecurilor* acelora (pentru că, cu privire la moralitatea maximelor, ele tot cad de acord), astfel încât mai rămâne doar *onoarea politică*, pe care se poate conta în mod sigur, anume cea a *extinderii autorității lor*, pe orice cale a putut fi dobândită*).

375 *) Deși ne îndoim de o anumită răutate înrădăcinată în natura umană, a *oamenilor* care trăiesc împreună într-un stat, și în



Dintre toate aceste meandre ale unei teorii imorale a perspicacității, de a scoate oamenii din starea de război, care este o stare naturală, pentru a-i aduce către starea de pace, se dovedește cel puțin: că oamenii,/ în relațiile 376
lor personale, ca și în cele publice, nu se pot sustrage conceptului juridic, și că nici nu au încredere să interne-

---

locul acesteia, lipsurile unei culturi încă nu îndeajuns de evoluate (nerafinate) pot trece, cu o oarecare aproximație, drept cauză a manifestărilor nelegale ale modului lor[119] de gândire, este bătător la ochi faptul că în relațiile exterioare dintre *state* se manifestă evident și incontestabil[120]. În interiorul oricărui stat, ea este voalată de constrângerea legilor civile, întrucât tendința cetățenilor către acte de violență este combătută cu tărie de o putere și mai mare, anume cea a guvernului, conferind întregului nu numai un aspect de moralitate (*causae non causae*[121]) ci prin aceasta, tendințele nelegale sunt stăvilite de o barieră, dezvoltarea predispozițiilor
376 morale înlesnind, într-adevăr, /respectarea nemijlocită a dreptului. – Căci fiecare crede despre sine că el respectă în totul cu sfințenie conceptul juridic și că l-ar urma credincios, atunci când ar putea aștepta același lucru de la celălalt, acestuia din urmă fiindu-i asigurată în arte de către guvern; prin care se face, așadar, un pas important *către* moralitate (cu toate că nu încă un pas moral), iar atașamentul față de acest concept de datorie pornește din propria voință, neluând în considerație recompensa. – Fiecare însă presupune că alături de opinia bună ce o are despre sine, se află dispoziția rea a tuturor celorlalți, și astfel ei pronunță reciproc judecata: că toți, *de fapt*, valorează puțin (de unde reiese că întrucât *natura* omului, ca a unei ființe libere, nu poate fi învinuită, o putem lăsa neclarificată). Însă totuși și respectul față de conceptul juridic, la care omul nu poate renunța pur și simplu, sancționează solemn teoria facultăților care îi este adecvată, astfel încât fiecare vede că el ar trebui să procedeze din partea sa în conformitate cu aceasta, pe când ceilalți pot să facă ceea ce vor.

ieze politica, în mod public, doar pe artificii ale perspicacității, prin urmare, să se sustragă cu toții supunerii conceptului de drept public (ceea ce este evident, mai ales în dreptul internațional), ci să-i facă cinstea cuvenită în sinea lor, chiar dacă ar trebui să născocească sute de pretexte și subterfugii, spre a se eschiva în practică și a atribui originea și unitatea oricărui drept autorității puterii viclene. – Spre a pune capăt acestor sofisme (dacă nu și nedreptății înfrumusețate de ele), iar falșii *reprezentanți* ai puterii lumii să aducă mărturie că nu dreptul, ci puterea e cea în avantajul căreia vorbesc ei, care se întâlnește chiar și în tonul cu care parcă ar comanda, va fi bine să dezvăluim iluzia cu care ne înșelăm pe noi și pe alții, și să găsim și să indicăm principiul suprem din care provine intenția spre pacea eternă; că tot răul care îi stă în cale, de aici provine: că moralistul politic începe de acolo de unde sfârșește, pe bună dreptate, politicianul moralist, și, deoarece el subordonează principiile scopului (adică înhamă caii îndărătul căruței), zădărnicește propria-i intenție, de a pune de acord politica cu morala.

Pentru ca filosofia practică să se pună de acord cu sine însăși este necesar, în primul rând, să se rezolve intre-
377 barea: dacă ar trebui ca sarcina rațiunii/ practice să înceapă cu *principiul material* al acesteia, al *scopului* (ca obiect al liberului arbitru) sau cu cel *formal*, adică al aceleia[122] (doar din libertatea considerată în relație exterioară), care spune: acționează astfel, încât să poți voi[123] ca maxima ta să devină o lege universală (scopul putând fi oricare).

Fără nicio îndoială, ultimul principiu trebuie să preceadă: căci în calitate de principiu juridic are o necesita-

te necondiționată, în timp ce primul este necesar numai prin supoziția condițiilor empirice ale scopului propus, anume a îndeplinirii acestuia, iar când acest scop (de ex., al păcii eterne) ar fi, de asemenea, o datorie, ar trebui ca aceasta[124] să fie dedusă din principul formal al maximelor acțiunilor exterioare. – Așadar, primul principiu, cel al *moralistului politic* (problema dreptului de stat, internațional și cosmopolit) este o simplă *problemă tehnică*[125] (*problema technicum*), pe când cel de-al doilea, dimpotrivă, ca principiu al *politicianului moral* este o *problemă morală* (*problema morale*), între procedeele lor fiind o distanță enormă în privința instituirii păcii eterne care, așadar, nu este dorită doar ca un bun fizic, ci și ca o situație provenită din recunoașterea datoriei.

Pentru rezolvarea celei dintâi, anume a problemei perspicacității statului, este nevoie de multe cunoștințe asupra naturii, spre a folosi mecanismul său la scopul gândit, și totuși, toate acestea sunt nesigure în privința rezultatului său, care se referă la pacea eternă; se pot lua în considerație unul sau altul dintre cele trei diviziuni ale dreptului public. Este nesigur dacă poporul ar putea fi ținut în supunere și totodată în prosperitate mai degrabă prin severitate sau prin momeala vanității, dacă prin puterea supremă a unuia singur sau prin coaliția mai multor conducători, fie poate și printr-o nobilime oficială sau prin puterea poporului, din interior și pe o perioadă lungă de timp. Pentru toate formele de guvernare (exceptând-o doar pe cea pur republicană, care nu poate avea loc decât în viziunea politicianului moral) există în istorie exemple contrare. – Și mai nesigur este un *drept internațional* constituit în jurul unui statut după așa-zise planuri

ministeriale care, în fapt, se arată a fi un termen lipsit de obiect și se întemeiază pe contracte care includ în același act totodată și rezoluția cu privire la clauza secretă a încălcării lor. – Dimpotrivă, rezolvarea celei de-a doua, anume a *problemei înțelepciunii statului* se impune, să spunem așa, de la sine, este evidentă pentru fiecare și face de rușine
378 orice/ artificiozitate, conducând, astfel, imediat la scop; totuși, făcând apel la perspicacitate și fără să o introducă nechibzuit prin putere, ci să se apropie continuu în funcție de natura împrejurărilor favorabile[126].

Căci aceasta înseamnă: „Tindeți, în primul rând, către domeniul rațiunii pure practice și către *justiția* sa, și astfel scopul vostru (binefacerea păcii eterne) vă va reveni de la sine". Căci morala are în sine această particularitate și, mai ales, cu privire la principiile sale[127] ale dreptului public (prin urmare, în raport cu o politică care poate fi cunoscută[128] *a priori*), după care pe cât de puțin se face dependentă în comportament față de scopul presupus, cel intenționat, fie avantajul fizic, fie cel moral, cu atât mai mult se pune de acord cu acesta în general[129]; care provine din aceea, că este tocmai voința universală dată *a priori* (la un popor, sau în relația diferitelor popoare între ele), singura care determină ceea ce este drept printre oameni; și această unire a voinței tuturor, atunci când procedează consecvent în exercitare, poate fi totodată și cauza după mecanismul naturii, procurând acțiunea scontată și făcând eficient conceptul de drept. – Astfel este, de ex., un principiu al politicii morale: că un popor trebuie să se unească într-un stat doar după conceptele juridice de libertate și egalitate, și acest principiu nu se

întemeiază pe perspicacitate, ci pe datorie. Dimpotrivă, moraliștii politici pot să raționeze mult asupra mecanismului natural al unei mulțimi de oameni care se constituie într-o societate, și care anulează acele principii, zădărnicind intenția lor[130] sau care, de asemenea, prin exemple de constituții prost organizate din timpuri mai vechi sau mai noi (de ex., democrații fără sistem reprezentativ) caută să dovedească afirmația lor, nemaigăsind nicio audiență; mai ales, pentru că o astfel de teorie dăunătoare cauzează ea însăși în totul răul pe care îl prezice, după care omul este aruncat într-o clasă cu restul mașinilor vii, cărora nu trebuie decât să le fie atribuită conștiința că nu sunt ființe libere, pentru ca în propria lor judecată să devină cele mai nenorocite ființe din lume.

Prepoziția care circulă, adevărată, însă întrucâtva o sentință de o infatuare stridentă: *fiat iustitia, pereat mundus*[131], ceea ce în românește[132] înseamnă: „Să domnească justiția, chiar dacă ticăloșii din lume ar pieri până la unul", este un principiu juridic solid, ce retează/ orice 379
drum ocolit prin viclenie sau putere; numai că nu trebuie să fie înțeles greșit, ca permisiune de a se folosi de propriu-i drept cu cea mai mare riguozitate (ceea ce ar contrazice datoria etică), ci se va înțelege ca obligativitate a celor care dețin puterea de a nu priva pe cineva sau de a-i limita dreptul datorită lipsei de bunăvoință sau din compasiune față de alții; ceea ce necesită, în primul rând, o constituție a statului înălțată din interior pe principii juridice pure, precum și unirea acestuia[133] cu altele învecinate sau și îndepărtate în vederea unui acord juridic (analoagă cu a unui stat universal) pentru diferendele lor.

– Această propoziție nu vrea să spună altceva decât: maximele politice nu trebuie să provină din urmărirea prosperității și fericirii așteptate de fiecare stat, deci nu din scopul pe care fiecare dintre ele și-l face obiect, (din voință) ca principiu suprem (însă empiric) al înțelepciunii statului, ci din conceptul pur al datoriei juridice (din trebuire, al cărui principiu este dar *a priori*, prin rațiunea pură), consecințele fizice ce rezultă de aici putând fi oricare. Lumea nu va dispărea, în nici un caz, dacă ar fi mai puțini oameni răi. Răul moral are, prin natura sa, proprietatea inerentă după care în intențiile sale (mai ales în relații cu alții[134] de același fel) își este sieși contrar și destructiv, făcând astfel loc principiului (moral) binelui, prin progrese lente.

* *
*

Obiectiv (în teorie) nu există niciun conflict între morală și politică. Dimpotrivă, *subiectiv* (în tendința egoistă a omului, care însă, întrucât nu se întemeiază pe maximele rațiunii, nu trebuie numită încă practică) va fi și va putea exista întotdeauna, pentru că el este gresia virtuții, al cărui curaj adevărat (după principiul: *tu ne cede malis, sed contra audentior ito*[135]) nu constă, în cazul de față, în învingerea răului și în renunțarea cu cea mai fermă hotărâre, care trebuie oricum avute în vedere, ci să privim în față principiul rău din noi și să-i biruim viclenia, de departe primejdios prin minciună, și perfidie, însă totuși sofist, căci ne înfățișează slăbiciunile naturii umane ca justificare a tuturor încălcărilor.

În fapt moralistul politic poate spune: suveranul și 380
poporul, sau un popor față de alt popor nu acționează *unul față de celălalt* nedrept, atunci când se luptă între ei cu forță sau viclenie, chiar dacă în genere ei acționează nedrept în această privință, întrucât promit tot respectul conceptului de drept, singurul pe care s-ar putea întemeia pacea în eternitate. Căci, întrucât unul încalcă datoria pe care o are față de altul, care gândește la fel de nelegal față de acela, se *întâmplă* să fie de cele două părți cu totul drept atunci când se înfruntă unul pe celălalt, totuși, întotdeauna rămâne îndeajuns din această specie spre a nu lăsa să înceteze acest joc, până spre viitorul cel mai îndepărtat, pentru ca posteritatea îndepărtată să ia într-o bună zi exemplu de avertisment. Providența în cursul lumii se justifică aici; căci principiul moral din om nu dispare niciodată, iar rațiunea, pragmatic, în îndeplinirea ideilor juridice după acel principiu devine tot mai puternică, printr-o cultură care progresează continuu, și odată cu ea și vina acelor încălcări[136]. Numai Creația: și anume că o astfel de osteneală zadarnică pentru niște ființe depravate care au trebuit să existe în genere pe pământ, pare să nu poată fi justificată de nicio teodicee (dacă noi admitem, că genul uman nu s-ar putea prezenta niciodată mai bine); însă acest punct de vedere al judecării este pentru noi mult prea înalt ca să putem întemeia în intenție teoretică autoritatea supremă, insondabilă pentru noi, pe conceptele noastre (de înțelepciune). – La astfel de consecințe dezolante vom ajunge inevitabil, dacă nu vom accepta, că principiile juridice pure au realitate obiectivă, adică sunt realizabile; și în raport cu acestea ar trebui să

procedeze poporul într-un stat și ulterior statele între ele; politica empirică poate să se opună, de asemenea, oricât acestora. Adevărata politică nu poate face niciun pas, fără să fi omagiat mai înainte morala, și cu toate că politica este în sine o artă dificilă, totuși unirea acesteia cu morala nu este deloc o astfel de artă; căci aceasta[137] taie în două nodul pe care cealaltă[138] nu-l poate dezlega, atât timp cât cele două se află în dezacord. – Dreptul oamenilor trebuie considerat sfânt, oricât de mari sacrificii i-ar cere puterea conducătoare. Aici nu se poate face o înjumătățire și imagina media unui drept pragmatic-condiționat (între drept și utilitate), ci orice politică trebuie să îngenuncheze în fața celui[139] dintâi, putând spera astfel să ajungă, ce-i drept încet, la treapta pe care va fi constant strălucitoare[140].

II

Despre acordul dintre politică și morală după conceptul transcendental al dreptului public

Atunci când eu fac abstracție de orice *materie* a 381
dreptului public (în funcție de diferitele raporturi date empiric ale oamenilor în stat sau și ale statelor între ele), după cum gândesc juriștii de obicei, îmi mai rămâne încă *forma publicității*, a cărei posibilitate este inclusă în orice revendicare juridică, întrucât fără de aceasta nu ar exista niciun fel de justiție (care poate fi gândită numai ca *public cunoscută*), prin urmare și nici un drept, care este posibil numai prin ea[141].

Această capacitate a publicității trebuie avută de orice revendicare juridică, și ea poate, de altfel, întrucât este simplu de judecat, dacă are loc în orice caz care survine, adică dacă s-ar uni cu principiile acționării sau nu, să furnizeze un criteriu ușor de folosit, ca unul care se află *a priori* in rațiune, în cel din urmă caz falsitatea (nelegalitatea) revendicării gândite (*praetensio iuris*[142]) să fie recunoscută imediat, la fel ca printr-un experiment al rațiunii pure.

După o astfel de abstracție de tot ce este empiric în conceptul de drept de stat și internațional (cum este răutatea naturii umane, care face necesară constrângerea), putem numi următoarea propoziție *formula transcendentală* a dreptului public:

„Toate acțiunile raportate la dreptul celorlalți oameni, a căror maximă nu este compatibilă cu publicitatea, sunt nedrepte".

Acest principiu nu este de considerat numai din punct de vedere *etic* (ca aparținând teoriei virtuții), ci și *juridic* (dependent de dreptul oamenilor). Căci o maximă pe care eu nu o pot face *să devină publică*, fără ca prin aceasta să zădărnicească propria mea intenție, care trebuie *tăinuită*, cu orice preț, atunci când trebuie să reușească, iar eu nu pot să o *recunosc public* fără să-mi atrag inevitabil opoziția tuturor contra hotărârii mele, această împotrivire privită ca necesară și universală, prin urmare *a priori* a tuturor contra mea, nu se datorează decât nedreptății cu care ea îi amenință pe toți. În plus, el[143] este numai *negativ*, adică servește doar la recunoașterea,
382 prin mijlocirea sa, a ceea ce *nu este drept* față de alții. /– Este de nedovedit întocmai unei axiome și, în plus, ușor de înfăptuit, după cum se observă din următoarele exemple de drept public.

1. *Cu privire la dreptul de stat* (*ius civitatis*), și anume cel intern: apare întrebarea, la care mulți consideră că este greu de răspuns, și care este soluționată foarte simplu de către principiul transcendental al publicității: „Este revolta un mijloc legal pentru un popor, de a răsturna puterea asupritoare a unui așa-zis tiran (*non titulo, sed exercitio talis*[144]?" Drepturile poporului sunt violate, iar lui (tiranului) nu i se face nicio nedreptate prin detronare; în această privință nu este nicio îndoială. Nu mai puțin este pentru supuși nedrept în cel mai înalt grad să-și caute dreptul în acest fel, ei putând să se plângă tot la fel

de puțin asupra nedreptății, atunci când, căzuți în acest conflict, a trebuit să fie expuși ulterior celor mai drastice pedepse.

Aici se poate raționa îndelung pentru și contra, dacă vrem să conchidem printr-o deducție dogmatică a principiilor juridice; numai principiul transcendental al publicității dreptului public poate evita această dificultate. Conform acestuia, poporul însuși își pune întrebarea, înaintea instituirii contractului civil, dacă să îndrăznească să facă publică maxima proiectului de a da publicității o revoltă ocazională. Se observă cu ușurință, că, atunci când se instituie o constituție de stat, în anumite cazuri care apar, poporul ar voi să-și rezerve condiția de a folosi puterea contra conducătorului, trebuind să-și aroge o autoritate legală asupra aceluia. Însă atunci acela nu ar fi conducătorul, sau când cele două[145] ar voi să fie condiția constituirii statului, niciuna[146] nu ar fi posibilă, cu toate că a fost intenția poporului. Nedreptatea revoltei este evidentă în aceea că maxima sa, prin faptul că *ar fi recunoscută public*, ar face propria sa intenție posibilă. Ar trebui, cu necesitate, să fie trecută sub tăcere. – Cea din urmă[147] însă, din punctul de vedere al conducătorului statului, nu ar fi necesară. El poate spune deschis că va pedepsi orice revoltă cu moartea instigatorilor, aceștia putând să creadă întotdeauna că el a încălcat primul legea fundamentală; căci atunci când el este conștient că folosește puterea supremă *irezistibilă* (care trebuie să fie preluată în orice constituție civilă, pentru că acela care nu are suficientă autoritate spre a apăra pe cineva din rândul poporului contra altuia, nu are nici dreptul/ de 383

a-i ordona), nu este cazul ca el să se teamă atunci când maxima sa va deveni publică, zădărnicindu-și propria-i intenție, ceea ce se află în relație cu faptul că, atunci când revolta poporului ar reuși, acel conducător s-ar întoarce la situația de supus, neputând nici să reînceapă rebeliunea[148], dar nici nu ar trebui să se teamă, că ar fi chemat să dea socoteală de vechea sa administrație.

2. *Cu privire la dreptul internațional.* – Numai prin supoziția unei situații juridice (adică acea condiție exterioară, prin care omul poate avea, într-adevăr, parțial un drept) poate fi vorba de un drept internațional: pentru că el include în conceptul său publicarea voinței universale determinante a fiecăruia, ca drept public, iar acest *status iuridicus* trebuie să provină dintr-un oarecare contract, care nu se poate întemeia (întocmai aceluia, din care apare un stat) pe legi coercitive, ci eventual poate fi și un drept al unei asociații *permanent-libere*, precum e federalitatea menționată mai sus a diferitelor state. Așadar, fără o oarecare *situație juridică*, care unește efectiv diferite persoane (fizice sau morale), prin urmare, în starea naturală nu poate exista niciun alt drept în afară de cel privat. – Aici[149] are loc un conflict între politică și morală (aceasta considerată ca teorie a dreptului) unde, așadar, acel criteriu al publicității maximelor își află, de asemenea, întrebuințarea lesnicioasă, în acest fel: contractul constrânge statele între ele și împreună față de altele numai în intenția menținerii păcii, dar niciodată spre a face cuceriri. – Iată următoarele cazuri de antinomii între politică și morală, și totodată cum se ajunge la soluționarea lor.

a) „Atunci când unul dintre aceste state a promis altuia ceva: fie prestarea unui ajutor sau cesiunea unor

anumite teritorii sau subsidii sau ceva asemănător, se pune întrebarea dacă, într-un caz de care depinde salvarea statului, el[150] își poate retrage cuvântul, pentru că el vrea să fie considerat o persoană dublă, în primul rând ca *suveran*, în care el nu e răspunzător față de nimeni în statul său; iar apoi, pe de altă parte, doar ca *funcționarul de stat* suprem, care ar trebui să dea socoteală statului: de unde reiese, așadar, concluzia că pentru ceea ce s-a obligat el în prima calitate, pentru aceeași el este achitat în cea de-a doua". – Atunci când un stat (sau conducătorul său) ar face publică această maximă a sa, / este evident 384
că oricare altul[151], fie că l-ar evita, fie că s-ar alia cu altele spre a se împotrivi pretențiilor sale nejustificate, ceea ce dovedește că politica, cu toată abilitatea sa în această poziție (de sinceritate) își zădărnicește propriu-i scop, prin urmare acea maximă trebuie să fie nedreaptă[152].

b) „Atunci când o putere[153] învecinată s-a extins, devenind de o mărime înspăimântătoare (*potentia tremenda*): se poate admite, că ea va *voi* să oprime, întrucât *poate*, iar o putere inferioară are dreptul să o atace (coalizată), chiar și fără o ofensă prealabilă?" – Un stat, care ar voi să aducă la cunoștință *confirmarea* acestei maxime a sa, ar voi să pricinuiască răul încă și mai sigur și mai repede. Căci puterea cea mai mare ar preveni-o pe cea mai mică[154], iar asocierea celor din urmă nu este decât o trestie subțire, față de cea[155] care știe să se folosească de *divide et impera*[156]. – Această maximă a perspicacității statului, expusă public, zădărnicește cu necesitate propria sa intenție și, prin urmare, este nedreaptă.

c) „Atunci când un stat mai mic, prin poziția sa, taie unuia mai mare legătura, care este necesară menținerii acestuia[157], nu este acesta îndreptățit să-l subjuge pe acela[158] și să și-l alipească?"

Se observă cu ușurință că cel mai mare nu ar trebui să facă publică în prealabil o astfel de maximă; căci fie că statele mai mici s-ar alia în prealabil, fie că alți potentați și-ar disputa această captură, prin urmare, prin această publicitate ,s-ar importuna pe ea însăși[159]; un semn că este nedreaptă și poate fi într-un grad foarte înalt; căci un obiect mic al nedreptății nu previne ca nedreptatea dovedită a acestuia să fie foarte mare.

3. *Cu privire la ceea ce vizează dreptul cosmopolit*, trec aici sub tăcere: pentru că maximele sale se arată foarte apropiate și se apreciază prin analogie cu cele ale dreptului internațional.

* *
*

Aici, în principiul incompatibilității maximelor dreptului internațional cu publicitatea aveam un indiciu bun al *neconcordanței* dintre politică și morală (ca teorie a dreptului). Acum însă, trebuie să învățăm care este condiția, prin care se acordă maximele sale[160] cu dreptul internațional. Căci nu se poate conchide dimpotrivă: că
385 maximele care/ susțin publicitatea sunt drepte tocmai de aceea, pentru că cel care deține puterea supremă decisivă nu este cazul să-și tăinuiască maximele. – Condiția posibilității unui drept internațional în genere este: ca, în primul rând, să existe o *situație juridică*. Căci fără de

aceasta nu există niciun drept public, ci orice drept care poate fi gândit în afara acesteia (în starea naturală) este numai un drept privat. Mai înainte am observat: că o situație federativă a statelor, care are drept intenție doar îndepărtarea războiului, este singura situație *juridică* compatibilă cu *libertatea* acestora. Astfel, acordul politicii cu morala este posibil numai într-o uniune federativă[161] (care este dată *a priori* și este necesară după principii juridice), și întreaga perspicacitate a statului are ca bază juridică instituirea celei dintâi în cea mai mare-extindere posibilă a sa, în afara cărui scop toate subtilitățile sale nu sunt decât lipsă de înțelepciune și nedreptate voalată. – Această pseudo-politică își are, deci, *cazuistica* sa. în pofida celei mai buni școli iezuite – *reservatio mentalis*[162]: alcătuirea contractelor publice se face într-o astfel de expresie, prezentată ocazional în propriul avantaj, după voie (de ex., diferența dintre *status quo de fait* și *de droit*[163]); – *probabilismul*: născocirea de intenții rele la alții sau și plauzibilitatea supraputerii lor posibile, ca temei juridic al subminării celorlalți, a statelor pașnice; – în cele din urmă, *peccatum philosophicum* (*peccatillum, bagatelle*)[164]: înghițirea unui stat *mic*, atunci când prin aceasta câștigă unul cu mult *mai mare*, în favoarea presupusului măreț bine al lumii, trece drept un fleac ușor-scuzabil*).

*) Exemple de astfel de maxime se pot întâlni în lucrarea 385
d-lui consilier aulic Garve: „Asupra relației dintre politică și morală, 1788". Acest învățat respectabil afirmă chiar de la început că la această problemă nu se poate da un răspuns satisfăcător. Însă, cu toate acestea, încuviințarea sa[165], în pofida mărturisirii de a nu

Aici avantajul este dat de duplicitatea politicii în raport cu morala, de a folosi una sau alta din părțile sale[166] în propria-i intenție. – Cele două, iubirea față de oameni și respectul față de *dreptul* oamenilor constituie o datorie; aceea[167] însă numai *condiționată*, aceasta[168], dimpotrivă, *necondiționată*, pur și simplu o datorie care poruncește, iar cel care vrea să se lase în seama dulcelui sentiment al binefacerii, trebuie să se asigure mai întâi pe
386 de-a-ntregul că nu a încălcat-o. /Politica se pune de acord cu ușurință cu morala în primul sens (ca etică), de a lăsa dreptul oamenilor în seama acelora care sunt mai importanți: însă în cel de-al doilea sens (ca teorie a dreptului), în fața căreia ar trebui să îngenuncheze, găsește oportun să nu se angajeze deloc în niciun contract și să-i conteste mai degrabă orice realitate[169] și să interpreteze orice datorie ca pe o pură bunăvoință; stratagemă a unei politici dubioase, care ar fi demascată cu ușurință de către filosofie prin publicitatea acelor maxime ale sale, atunci când numai aceea[170] ar permite filosofului să le facă publice pe ale sale.

În această intenție eu introduc un alt principiu transcendental și afirmativ al dreptului public, a cărui formulă ar fi aceasta:

„Toate maximele care *necesită* publicitatea (spre a nu-și rata scopul) se acordă cu dreptul și politica unite".

Căci, întrucât își pot atinge scopul numai prin publicitate, ele trebuie să fie conforme scopului universal

---

putea respinge toate obiecțiile contrare, pare a fi foarte tolerantă, față de cei care sunt prea înclinați să o întrebuințeze greșit, după cum ar putea fi avantajos.

al publicului (fericirea), iar punerea de acord cu aceasta[171] (de a-l face mulțumit de situația sa) este sarcina proprie a politicii. Dar întrucât acest scop trebuie să fie atins *numai* prin publicitate, adică prin îndepărtarea tuturor îndoielilor față de maximele aceleia[172], ele trebuie să se afle, de asemenea, în armonie cu dreptul publicului; numai în aceasta[173] este posibilă unirea scopurilor tuturor. – Dezvoltarea și clarificarea ulterioară a acestui principiu trebuie să le amân pentru altă ocazie; faptul că este o formulă transcendentală, se observă din eliminarea tuturor condițiilor empirice (ale teoriei asupra fericirii), ca materie a legii, și luând în considerație numai forma legitățîi universale.

* *
*

Când este o datorie, când este totodată o speranță întemeiată, ca situația unui drept public să se instaureze într-adevăr, deși numai printr-o apropiere progresivă la infinit, atunci *pacea eternă*, ce rezultă din ceea ce până acum s-au numit false trate de pace (propriu-zis armistiții), nu este o idee goală, ci o problemă, care, se rezolvă treptat, și ale cărei țeluri (pentru că timpul în care se petrec astfel de progrese este de sperat să devină tot mai scurt) se apropie constant.

IMMANUEL KANT

ÎNȘTIINȚARE ASUPRA ÎNCHEIERII APROPIATE A UNUI TRATAT ÎN VEDEREA PĂCII ETERNE ÎN FILOSOFIE

*

ÎNCERCARE ASUPRA UNOR CONSIDERAȚII PRIVIND OPTIMISMUL

ÎNȘTIINȚARE ASUPRA ÎNCHEIERII APROPIATE A UNUI TRATAT ÎN VEDEREA PĂCII ETERNE ÎN FILOSOFIE

CAPITOLUL ÎNTÂI

Perspectivă îmbucurătoare asupra apropiatei păci eterne.

Despre treapta inferioară a naturii vii a omului până la cea mai înaltă, filosofia

Chrysipp spune în limbajul său stoic sentențios*): VIII,413
„natura a dat porcului în loc de *sare* un *suflet*, ca să nu putrezească". Aceasta este, așadar, treapta inferioară a naturii umane, anterioară oricărei culturi, anume doar instinctul animalic. – Este ca și cum aici filosoful ar fi ridicat o privire de augur către sistemele fiziologice ale timpului nostru; numai că acum, în locul cuvântului suflet, pe care *forța vitală* a preferat să-l folosească (și pe bună dreptate: căci este efectul unei *forțe* care se produce pe sine, dar nu de orice fel[175], ci mai ales poate fi considerat acel fel de efect al *substanței* corespunzătoare) este introdusă *viața*, însă în *acțiunea* forțelor de atracție (ale atracției vitale) și a facultății de reacțiune la forțele de

*) *Cicer* de nat. deor. lib. 2. sect. 160[174].

atracție (ale facultății vitale), iar acei oameni sunt numiți *sănătoși*, dacă în ei se produce o atracție proporțională, cu un efect nici excesiv, nici mai mic: pentru că, în caz contrar, operațiunea *animalică* a naturii se va transforma într-una *chimică*, care are drept consecință descompunerea, astfel încât (după cum se credea de obicei), nu descompunerea se datorează și are loc după moarte, ci moartea ar trebui să urmeze descompunerii precedente. – Aici *natura* nu este reprezentată așadar în om înaintea umanității sale, de altfel în universalitatea sa, după cum se manifestă și la animal, doar spre a dezvolta forțe pe care ulterior omul le poate întrebuința după legile libertății; însă această activitate[176] și stimularea sa nu este practică, ci numai mecanică.

A.
Despre cauzele fizice al filosofiei oamenilor

414 *Distinctă* de proprietatea *conștiinței de sine*, prin care omul se deosebește de toate celelalte animale, datorită căreia el este un animal *rațional* (căruia, de asemenea, din cauza unității conștiinței, i se poate atribui numai *un* suflet); este *tendința:* de a folosi această facultate la *raționare*, de a rațiocina metodic încetul cu încetul și numai prin concepte, adică *a filosofa*; asupra căreia să polemizeze cu alții pe marginea filosofiei sale, adică *să intre în dispută* și, pentru că nu se întâmplă lesne fără afect, *să se certe* în favoarea filosofiei sale, iar în cele din urmă să se unească în masă contra celorlalți (școală contra școală, precum și armată contra armată), spre *a ajun-*

ge la un *război* deschis; – această tendință, spun eu, sau mai degrabă *îndemn* ar trebui să fie considerată ca una din pregătirile filantropice și înțelepte ale naturii, prin care ea încearcă să împiedice marea nefericire a oamenilor, care e putrezirea corpurilor vii.

Despre efectul fizic al filosofiei

El este *sănătatea* (*status salubritatis*) *rațiunii*, ca efect al filosofiei. – Dar după cum sănătatea omenească (conform celor de mai sus) este o boală și o însănătoșire continuă, tot astfel simpla *dietă* a rațiunii practice (ca un fel de gimnastică a aceleiași) nu este încă conturată, spre a menține echilibrul, care se numește sănătate și care oscilează pe muchie de cuțit; filosofia însă trebuie (terapeutic) să acționeze ca *medicament* (*materia medica*), a cărui întrebuințare va fi revendicată așadar de farmacopei și de medici (cei din urmă însă sunt singurii îndreptățiți să *prescrie* această întrebuințare): la care poliția trebuie să fie vigilentă, pentru ca medicii de profesie și nu doar simpli amatori să revendice *sfătuirea filosofiei care ar trebui studiată*, și la fel în artă, unde dacă nu se cunosc primele elemente se ajunge la un lucru de mântuială.

Un exemplu asupra forței filosofiei ca medicament l-a dat filosoful stoic *Posidonius* printr-un experiment asupra propriei sale persoane, în timpul marelui Pompeius (*Cicer*, tusc. quaest. lib. 2 sect. 61[177]); în care, prin contestarea însuflețită a școlii epicureice a învins un atac de gută, care i se manifesta în picioare și pe care nu l-a lăsat

415 să ajungă la inimă și la cap, și astfel a dat un exemplu asupra *efectului fizic* nemijlocit al filosofiei, pe care îl intenționează natura prin ea (sănătatea corporală), în timp ce declama propoziția, *că durerea nu este rea**).

Despre aparenta incompatibilitate a filosofiei cu situația de pace permanentă a aceleiași

Dogmatismul (de ex., școala lui Wolff) este o pernă de dormit și sfârșitul oricărei înviorări, cea din urmă fiind o binefacere pentru filosofie. – *Scepticismul*, care, atunci când ajunge la împlinire devine așezat, constituie tocmai

*) În latină se previne mai ușor ambiguitatea în expresiile: *rău*[178] (*malum*) și rău[179] (*pravum*) decât în greacă[180]. – Cu privire la sănătate și la *rău*[181] (al durerii) omul se află (la fel ca toate ființele sensibile) sub legea *naturii*, și este doar în suferință; cu privire la *rău*[182] (și bine), sub legea *libertății*. Acela[183] include, ceea ce îl face pe om să *sufere*; aceasta[184], ceea ce *face* el de bună voie. – Cu privire la *soartă*, *diferența* dintre *drept* și *stâng* (*fato vel dextro vel sinistro*[185]) este o simplă diferență în relația exterioară a omului. Cu privire la libertatea sa însă, și a relației legii față de tendințele sale este o diferență în interiorul aceleiași. – În primul caz este opus *dreptul oblicului* (*rectum obliquo*), în al doilea dreptul *strâmbului*, care s-a degenerat (*rectum pravo s. varo, obtorto*[186]).

Faptul că latinul a așezat de partea stângă un eveniment nefast, poate proveni din acea că mâna stânga nu este atât de îndemânatică încât să respingă un atac, precum e dreapta. Căci la auguri[187], când auspexul își ascundea fața de așa-numitul templu (la sud), el lua fulgerul, care îi apărea în stânga, drept un semn bun: pare să aibă drept temei faptul că zeul tunetului, care se credea că ar fi în partea opusă auspexului, a îndreptat atunci fulgerul în dreapta.

opusul celui dintâi, neavând nimic, cu care să-și poată exercita influența asupra rațiunii active: pentru că el lasă totul de-o parte, nepus la încercare. – *Moderatismul*, care provine din mijlocie, crede că află piatra filosofală în *verosimilitatea* subiectivă și socotește că prin cumularea mai multor temeiuri izolate (dintre care niciunul nu face dovada pentru sine) suplinește lipsa temeiului suficient, nu este deloc filosofie; și cu acest medicament (al *doxologiei*) lucrurile stau ca și cu picăturile contra ciumei sau cu teriakul[188] venețian: că datorită prea *multului bine* dat de ceea ce este socotit în ele ca drept și stâng[189], *nu sunt bune la nimic*.

Despre compatibilitatea reală a filosofiei critice cu situația de pace permanentă a aceleiași 416

Filosofia *critică* este aceea, care nu expune *încercări* de a construi sau de a contesta sisteme, sau numai (precum moderatismul) de a construi un acoperiș fără casă, spre a găsi o locuință ocazională, ci inițiază cercetarea *facultăților* rațiunii omenești (în care intenție există) spre a o cuceri[190] și nu raționează în gol atunci când este vorba de filosofeme, ale căror dovezi nu se află în nicio experiență posibilă. – Așadar, în rațiunea omenească se află ceva, care nu poate fi cunoscut prin nicio experiență și totuși realitatea și adevărul său se dovedesc în acțiuni redate în experiență, precum și (conform unui principiu *a priori*) în acțiuni care pot fi pur și simplu poruncite. Acesta este însă conceptul de *libertate*, cel din legea originară a imperativului categoric, adică pur și simplu un imperativ care poruncește. – Prin aceasta[191] dobândim *idei*, care doar

pentru rațiunea speculativă ar fi pe deplin goale, dacă noi chiar prin aceasta[192], nu le-am îndrepta pe ele[193], ca temeiuri ale cunoașterii scopurilor noastre finale, inevitabil către o realitate numai moral-practică: anume de a ne *comporta* ca și cum obiectele lor (Dumnezeu și nemurirea), care pot fi postulate în acea perspectivă (practică), ar fi date.

Această filosofie[194], care este întotdeauna (spre deosebire de aceea care, tocmai invers, confundă fenomenele cu lucrurile în sine) o situație consolidată și, prin aceasta, una care însoțește mereu activitatea rațiunii, deschide perspectiva către o pace eternă printre filosofi, pe de-o parte prin slăbiciunea dovezilor *teoretice* ale opoziției și, pe de altă parte, prin forța temeiurilor *practice* prin care se acceptă principiile sale: – către o pace care, în plus, are avantajul de a menține mereu active forțele prin ofensivă, într-un pericol aparent pentru subiectul dat și astfel intenția naturii în vederea *însuflețirii continue a acestora*[195] și prevenirii somnului morții este stimulată de filosofie.

*   *
*

Din acest punct de vedere, sentința trebuie să exceleze, dar nu numai în propriul sau domeniu (cel matema-
417 tic), ci/ și în multe altele, fiind dată de un om cu experiență, ajuns la vârsta maturității sale, și considerat nu de răi, ci de *buni auguri* atunci când el contestă*), cu totul

*) Din totdeauna războiul este ocolit,
Și se vede că înțeleptul are dreptate:
Că toți oamenii țin la pace,
Și numai filosofii nu.

Kässtner

filosofului o pace tihnită, dincolo de o glorie presupusă; iar unul ca el[196] doar își istovește, ce-i drept forțele, zădărnicind scopul naturii în intenția filosofiei, de regenerator permanent al scopului final al umanității; în timp ce constituția conflictuală nu este tocmai un război, ci mai degrabă îl stăvilește printr-o contrapondere decisivă a temeiurilor practice față de contra-temeiuri și astfel poate și trebuie să asigure pacea.

B
Baza hiperfizică a vieții omului în scopul unei filosofii a acesteia

Datorită rațiunii, sufletul omului este însoțit de un *spirit* (*Mens*, *νοῦς*), spre a nu duce doar o viață conformă mecanismului *naturii* și legilor sale tehnic-practice, ci și una conformă spontaneității *libertății*, cu legile sale moral-practice. Acest principiu al vieții nu se întemeiază pe concepte ale *sensibilului*, care presupune în totalitate, în primul rând (înaintea oricărei întrebuințări practice a rațiunii), *știința*, adică cunoașterea teoretică, ci provine mai înainte de toate și nemijlocit dintr-o idee a *suprasensibilui*, anume din *libertate* și din imperativul categoric moral, pe care ni-l face cunoscut înaintea tuturor; și întemeiază astfel o filosofie, a cărei teorie nu este tocmai (asemenea matematicii) un instrument bun (unealtă a scopurilor dorite), prin urmare doar un mijloc, ci una a cărei stipulare ca principiu *este în sine o datorie*.

Ce este filosofia, ca teorie,
care constituie între toate științele,
necesitatea cea mai mare a oamenilor?

Ea este ceea ce ne indică numele său: *cercetare a*
418 *înțelepciunii*. / Înțelepciunea însă este concordanța voinței cu *scopul final* (al binelui suprem); și aceasta, în măsura în care este realizabilă, este și o datorie, și invers, atunci când este o datorie, trebuie să fie și realizabil, iar o astfel de lege a acțiunilor se numește morală: astfel încât, înțelepciunea nu este altceva pentru oameni decât principiul interior al *voinței* de a urmări legea morală, de orice fel ar putea fi *obiectul* acesteia; însă întotdeauna va fi *suprasensibil*: pentru că unul[197] care să determine voința printr-un obiect empiric poate întemeia o consecință tehnic-practică a unei reguli, dar nicio *datorie* (care este o relație nefizică).

Despre obiectele suprasensibile
ale cunoașterii noastre

Ele sunt *Dumnezeu*, *libertatea* și *nemurirea*. – 1. ***Dumnezeu***, ca ființă autoîndatoritoare; 2. ***libertatea***, ca facultate a omului de a întreține urmărirea datoriilor sale (întocmai ca porunci divine) împotriva oricărei puteri a naturii; 3. ***nemurirea***, ca o situație, în care binele sau răul omului trebuie să se afle parțial în relație cu valoarea sa morală. – Se observă, că ele se află unite, întocmai ca înlănțuirea celor trei propoziții ce aparțin unui *silo-*

gism; și tocmai pentru că sunt idei ale suprasensibilului, nu li se poate atribui niciun fel de realitate obiectivă din perspectivă teoretică, și atunci când, cu toate acestea, trebuie să li se procure una, aceasta se întâmplă doar dintr-o perspectivă practică, când sunt recunoscute ca *postulate**) ale rațiunii moral-practice.

Între aceste idei se află cea de mijloc, anume a *libertății*, pentru că existența aceleiași este inclusă în imperativul categoric, care nu lasă nicio îndoială că celelalte două vin ca o consecință a sa; pentru că el presupune principiul suprem al *înțelepciunii*, prin urmare și al scopului final al voinței celei mai perfecte (suprema fericire care se acordă cu moralitatea), care include condițiile,
singurele prin care pot fi satisfăcute. Căci unica ființă, 419
capabilă să înfăptuiască această distribuire proporțională, este Dumnezeu; iar situația, în care această împlinire a ființelor raționale ale lumii, singura care poate realiza în totul adecvat acel scop final a cărui acceptare se află deja în natura care întemeiază menținerea vieții, este *nemurirea*. Căci dacă menținerea vieții nu s-ar întemeia pe aceasta, ea ar fi numai *speranță* a unei vieți viitoare, însă

*) *Postulat* este un imperativ practic dat *a priori*, incapabil să își explice posibilitatea (prin urmare, nici a vreunei dovezi). Așadar, nu se postulează lucruri sau, în genere, *existența* vreunui obiect, ci numai o maximă (regulă) a acțiunii unui subiect. - Când, așadar, este o datorie să acționăm către un anumit scop (al binelui suprem), eu trebuie să fiu îndreptățit să admit: că există condițiile, singurele prin care este posibilă această realizare a datoriei, cu toate că acestea sunt suprasensibile, iar noi nu suntem capabili să ajungem (dintr-o perspectivă teoretică) la niciun fel de cunoaștere a acestora.

nu ar însemna *o viață viitoare presupusă cu necesitate* prin rațiune (ca urmare a imperativului moral).

Rezultat

Este doar o neînțelegere sau o confuzie a principiilor moral-practice ale moralității cu cele teoretice, dintre care numai ´cele dintâi pot procura *cunoaștere* cu privire la suprasensibil, atunci când are loc un conflict cu privire la ceea ce se spune că este filosofia ca teorie asupra înțelepciunii; iar despre aceasta, pe bună dreptate, pentru că împotriva sa nu se va mai putea obiecta nimic important, se poate și se va putea

înștiința asupra apropiatei încheieri a unui tratat asupra păcii eterne în filosofie.

CAPITOLUL AL DOILEA

Perspectivă problematică asupra apropiatei păci eterne în filosofie

Domnul *Schlosser*, un om cu mare talent scriitoricesc și unul (după cum avem motive să credem) care, pentru a încuraja modalitatea bună de a gândi exact rămâne obligatoriu sub autoritatea permanentă a administrării legii, restabilind într-un răstimp nu tocmai inactiv, un mod neașteptat în câmpul de lupă al *metafizicii:* în care conflictul se întinde cu sarcasm mai mult decât în câmpul, pe care tocmai îl părăsise. – Filosofia critică, pe care el crede că o cunoaște, cu toate că a examinat-o pe cea din urmă doar prin rezultatele obținute, l-a indignat, iar pentru că pașii, care duc spre ea, nu i-a străbătut cu o sârguință atentă, a trebuit să o înțeleagă cu necesitate greșit, devenind de îndată profesorul inteligent al „unui tânăr, care (după spusele sale) ar fi vrut să studieze filosofia critică", fără ca mai înainte să fi trecut el însuși prin școală, pe care de aceea el o deconsiliază.

De aceea, ceea ce îi rămânea de făcut era ca, în 420
măsura posibilului, să înlăture critica rațiunii pure. Sfatul său este ca asigurarea acelui prieten bun, care oferea mazăre: atunci când numai câinii ar renunța la ea, să trăiască cu ei într-o pace statornică, ca frații. – Când învățăcelul dă ascultare acelui sfat, el devine o jucărie în mâinile maestrului, „gustul său (după cum spune acesta)

devine solid cu ajutorul scriitorilor antichității (în arta persuasiunii, prin temeiuri subiective ale adeziuni, în locul metodelor de convingere, prin cele obiective[198])". Așadar, este sigur: acela va lăsa să treacă *aparența de adevăr* (*verisimilitudo*) drept *probabilitate* (*probabilitas*), iar aceasta[199], în judecăți care pot proveni pur și simplu numai *a priori* din rațiune, o lasă să treacă drept certitudine. „Limba aspră, *barbară* a filosofiei critice" nu-i face plăcere; totuși, mai degrabă, expresia *intelectualistă* susținută de filosofia elementară trebuie să fie considerată ca barbară. – El deplânge faptul că „toate supozițiile, perspectivele asupra suprasensibilului trebuie să reteze aripile oricărui geniu al poeziei" (când se ocupă de filosofie)!

Filosofia, în acea parte care include *teoria cunoștinței* (în cea teoretică), cu toate că în cea mai mare parte se îndreaptă către limitarea pretențiilor exagerate ale cunoașterii teoretice, totuși nu poate fi pur și simplu trecută cu vederea, se vede în intenția sa practică tot atât de constrânsă să se întoarcă la o *metafizică* (a moravurilor), ca totalitate a principiilor doar *formale* ale conceptului de libertate, înainte de a pune problema scopului acțiunilor (a materiei voirii). – Filosoful nostru anticritic sare peste această treaptă sau o ignoră mai degrabă cu totul, încât nu înțelege deloc principiul care poate servi drept piatră de încercare a oricărei *împuterniciri*: *acționează conform unei maxime, pe care, în același timp, să vrei*[200] *să devină o lege universală*, iar el îi dă o semnificație care îl limitează la condiții empirice, și astfel îl face impropriu[201] unui canon al rațiunii pure moral-practice (și el trebuie să dea unul); prin care el se aruncă într-un cu totul alt câmp,

încotro îl îndreaptă acel canon, de unde rezultă consecințe bizare.

Este însă evident: că aici nu este vorba despre un principiu al întrebuințării *mijlocului* pentru un anumit *scop* (căci altminteri ar fi un principiu pragmatic, nu unul moral); atunci când maxima voinței mele este făcută lege 421
universală, maxima voinței *celuilalt* nu, ci numai când *ele însele* se contrazic (ceea ce eu pot judeca doar din concepte, *a priori*, fără niciun raport cu experiența, de ex., „dacă voi prelua în maxima mea egalitatea bunurilor sau dacă proprietatea", după principiul non-contradicției), acesta este un semn neîndoielnic al imposibilității morale a acțiunii. Simpla neștiință, poate și tendința ceva mai rea către șicane ar putea da naștere acestei abordări, care însă nu poate prejudicia

Înștiințarea asupra unei păci eterne în filosofie.

Căci o alianță de pace, care este întocmită astfel: încât, atunci când înțelegerea este reciprocă, e încheiată imediat (fără capitulare), pentru a putea fi încheiată, va înștiința de îndată apropiata încheiere.

* *
*

Atunci când filosofia este reprezentată doar ca *teorie asupra înțelepciunii* (care este și semnificația sa proprie), totuși ea nu se poate transforma în teorie a *cunoștinței*: în măsura în care această cunoaștere (teoretică) cuprinde concepte elementare ce servesc rațiunea pură; admitem că se întâmplă astfel numai spre a ridica barierele din ochii acesteia. Așadar, cu greu se poate pune problema filosofiei

în primul sens[202]: dacă *ar trebui să se mărturisească* liber și deschis ce și de unde să se știe de fapt, cu adevărat, despre obiectul său (sensibil și suprasensibil) sau să se presupună doar din perspectivă practică (pentru că acceptarea acestuia favorizează scopul final al rațiunii).

Se poate întâmpla ca tot ceea ce susține un om despre aceasta[203] să nu fie *adevărat* (căci el poate *greși*); dar, ceea ce spune el, în genere, trebuie să fie *veridic* (el nu trebuie să *înșele*); se poate, așadar, ca mărturisirea sa să fie doar interioară (față de Dumnezeu) sau și una exterioară. – Încălcarea acestei datorii față de *veridicitate* se numește minciună; de aceea poate exista o minciună exterioară, ca și una interioară: astfel încât fie că cele două se unesc, fie că se poate întâmpla să se contrazică reciproc.

O minciună însă, fie că poate fi interioară sau exterioară, este de două feluri: 1) atunci când trece drept *ade-*
422 *vărată*, dar avem totuși cunoștință că este/ neadevărată, 2) atunci când ceva trece drept *sigur*, dar asupra căruia avem totuși cunoștință că subiectiv este nesigur.

Minciuna („de la tatăl minciunilor[204], prin care tot răul a pătruns în lume") este propriu-zis pata neagră a naturii umane; tot astfel și *tonul veridicității* (după exemplul multor negustori chinezi, pe ale căror cufere se află inscripția cu litere de aur: „aici nu se înșeală"), mai ales, în ceea ce privește suprasensibilul, este tonul obișnuit. – Porunca: *tu trebuie* (și atunci când ar fi intenția cea mai pioasă) *să nu minți*, preluată ca principiu în interioritatea filosofiei ca teorie asupra înțelepciunii, ar fi singura care ar produce prin ea însăși nu numai pacea eternă, ci ar putea să o garanteze și în viitor.

ÎNCERCARE ASUPRA UNOR CONSIDERAȚII PRIVIND OPTIMISMUL

de dl. Immanuel Kant, prin care el anunță totodată prelegerile pentru semestrul următor al anului

7 octombrie 1759

II. 29

De când s-a ajuns la un concept satisfăcător asupra lui Dumnezeu, probabil că nicio idee nu a devenit mai naturală decât aceasta, anume că, atunci când el alege, ar alege ceea ce este mai bun. Când se spunea despre Alexandru[205] că el credea să nu aibă nimic de făcut, atâta timp cât pentru el încă mai rămânea ceva de făcut, el o făcea cu corectitudinea nesfârșit de mare a unei ființe dintre cele mai bune și mai puternice între toate. *Leibniz* credea, de asemenea, că în această privință nu are de adus nimic nou atunci când spunea: această lume este cea mai bună dintre toate cele posibile sau, cu alte cuvinte: totalitatea acelora, pe care Dumnezeu le-a creat în afara sa, este ceea ce e mai bun din câte a fost posibil să fie create în exterior; noul însă consta numai din întrebuințare, unde cu privire la dificultățile pe care le ridică răul de la origini, să taie nodul care este atât de greu de dezlegat. ● idee, care este într-atât de ușoară, de naturală, încât în cele din urmă, se spune adesea, că devine comună, la modul general oamenii cu un gust fin o resping, neputând să le rețină atenția mult timp. Ce gândim aici, cu toată cinstea, și când enunțăm o propoziție atât

de ușor de argumentat? Confuziile subtile constituie o atracție pentru amorul propriu, care simte cu plăcere propria-i tărie; dimpotrivă, adevăruri evidente sunt înțelese atât de lesne și cu ajutorul unui intelect într-atât de comun, încât în cele din urmă, sfârșesc la fel cu acele cântece care nu mai pot fi suportate atunci când apar pe buzele mulțimii. Într-un cuvânt: adesea anumite cunoștințe sunt prețuite foarte mult nu pentru că sunt corecte, ci pentru felul în care s-a ajuns la ele, iar adevărul nu face plăcere când se ajunge ușor la el. Ca urmare, în primul rând, s-a afirmat a fi cu totul remarcabil, apoi a fi frumos și, în cele din urmă, a fi corect faptul, că lui Dumnezeu
30 i-a plăcut să o aleagă pe aceasta dintre toate lumile posibile, / nu pentru că era mai bună decât celelalte, care se aflau în puterea sa, ci pentru că, pe scurt, i-a plăcut. Și de ce ți-a plăcut ție, o nemuritorule, întreb eu cu smerenie, să o pui înaintea tuturor pe cea mai proastă dintre cele mai bune? Iar oamenii pun pe buzele Prea Înaltului răspunsul: pentru că mi-a plăcut, și asta e de-ajuns.

Eu expun acum oarecum în grabă observații pe care judecata asupra disputei le poate clarifica, pe care ea însăși le-a ridicat. Domnii care mă audiază vor găsi probabil folositor, să privească prelegerea pe care o țin asupra acestei probleme, în interconditionarea sa. Eu voi trage așadar concluzia.

Dacă nu poate fi gândită nicio lume, în afara căreia să nu fie gândită alta mai bună, intelectului suprem îi este imposibil să poată cunoaște toate lumile posibile; iar cum cea din urmă este falsă, atunci este și cea dintâi. Corectitudinea premisei majore[206] se clarifică astfel: atunci

când eu pot spune despre fiecare idee particulară, care se poate face asupra unei lumi că este posibilă reprezentarea unei lumi mai bune, aceasta se poate spune și despre toate ideile asupra lumii din punctul de vedere al intelectului divin; astfel sunt deci posibile lumi mai bune decât toate care sunt cunoscute de Dumnezeu, iar Dumnezeu nu a avut cunoștință de toate lumile posibile. Eu îmi imaginez, că premisa minoră va fi acceptată de fiecare dreptcredincios și conchid că este fals să se afirme că nu ar putea fi gândită nicio lume, dincolo de care să nu fie gândită alta mai bună, sau, ceea ce este același lucru, că este posibilă o lume, față de care nu este de gândit niciuna mai bună. De aici nu rezultă ce-i drept că una dintre toate lumile posibile ar trebui să fie cea mai perfectă, căci atunci când două sau mai multe dintre acestea ar fi egale în perfecțiune, și niciuna dintre cele două nu ar putea fi gândită ca mai bună decât cealaltă, totuși niciuna nu ar fi cea mai bună, pentru că amândouă sunt bune în același grad.

Spre a putea trage cea de-a doua concluzie introduc următoarea considerație[207], care mie mi se pare nouă. Permiteți-mi mai înainte de toate, să investesc perfecțiunea*) absolută a unui lucru, care este considerată în sine, fără nicio altă intenție, / cu gradul de realitate. Pentru 31

*) Perfecțiunea [208], în sens relativ, este acordul diversului cu o anumită regulă, oricare ar fi ea. Astfel sunt înșelătoria, unele bande de tâlhari perfecte în felul lor. Numai în sens absolut ceva este perfect, în măsura în care diversul [209] include în sine temeiul unei realități. Măsura acestei realități determină gradul de perfecțiune. Și pentru că Dumnezeu este realitatea supremă, acest concept[210] s-ar acorda cu acela [211], pentru că s-ar spune, că ceva este perfect, în măsura în care se pune de acord cu proprietățile

această supoziție eu am adeziunea celor mai mulți filosofi de partea mea și aș putea să justific foarte ușor acest concept. Așadar, eu afirm că realitatea nu poate fi niciodată distinsă ca atare de realitate. Căci, atunci când lucrurile se deosebesc dintre ele[212], ceea ce se află într-unul nu se află în celălalt. Când sunt luate în considerație realitățile ca atare, fiecare indiciu este în sine pozitiv; când ar trebui ca aceleași, așadar, să se deosebească între ele ca realități, ar trebui ca într-una să existe ceva pozitiv, care în cealaltă nu s-ar afla, prin urmare într-una ar fi gândit ceva negativ, prin care să se poată deosebi de cealaltă, ceea ce înseamnă că ele nu sunt asemănate ca realități, ceea ce totuși se presupusese. Prin urmare, realitatea nu se deosebește de realitate prin altceva decât printr-una dintre cele două negații, lipsuri, limite, care o afectează pe una dintre ele, și nu se referă la calitatea (*qualitate*) lor, ci la mărime (*gradu*).

Așadar, când lucrurile se deosebesc între ele, se deosebesc întotdeauna numai prin gradul realității lor, iar lucruri diferite nu pot avea niciodată același grad de realitate. De altfel, niciodată nu îl pot avea două lumi diferite; ceea ce înseamnă că nu sunt posibile două lumi care ar fi la fel de bune și la fel de perfecte. Domnul *Reinhard* spune în lucrarea sa premiată asupra optimismului: o lume ar putea fi foarte bine suma realităților, ele având însă modalități diferite, și atunci ar fi lumi diferite și totuși de o perfecțiune asemănătoare. Numai că el greșește în idee, atunci când realități de același grad ar putea fi totuși diferite între ele conform calității (*qualitate*) lor. Așadar, ca să mai spunem încă o dată, se stabilește, că

într-una s-ar afla ceea ce nu se află în cealaltă și, ca atare, ele se deosebesc între ele prin determinațiile A și non A, dintre care una este în orice caz negația adevărată, prin urmare datorită limitei sale și a gradului, iar nu a calității sale; așadar, negațiile nu se pot afla niciodată în rândul calităților unei realități, ci ele o limitează și îi determină gradul. Acest punct de vedere este abstract și ar necesita pe deplin unele clarificări, pentru care însă îmi rezerv o altă ocazie.

Noi am făcut un drum lung spre a avea un temei in 32
a spune că dintre toate lumile posibile una este cea mai perfectă, astfel încât niciuna nu o depășește în excelență, nici alta nu o egalează. Dacă aceasta este lumea adevărată sau nu, vom aprecia mai târziu; acum vrem să căutăm să punem în lumină ceea ce am dobândit.

Există mărimi, despre care nu se poate gândi că dincolo de ele s-ar putea gândi alta și mai mare. Cel mai mare număr dintre toate, mișcarea cea mai rapidă dintre toate sunt de același fel. Nici intelectul nu le gândește, căci ele sunt, după cum a remarcat Leibniz, concepte înșelătoare (*notiones deceptrices*), despre care se pare, că prin ele se poate gândi ceva, dar în fapt ele nu reprezintă nimic. Așadar, adversarii optimismului spun: cea mai perfectă lume dintre toate este, la fel ca numărul cel mai mare dintre toate, un concept contradictoriu; căci unei sume a realităților dintr-o lume i s-ar mai putea adăuga și mai multe, după cum sumei unităților unui număr i se mai pot adăuga și alte unități, fără să se ajungă vreodată la mărimea cea mai mare.

Fără a zăbovi, menționez că nu putem compara gradul de realitate [213] al unui lucru față de gradele mai mici

de realitate cu un număr față de unitățile sale, așadar eu expun următoarele, spre a demonstra că instanța invocată nu se prea potrivește[214]. Nu este posibil numărul cel mai mare, dar este posibil cel mai mare grad de realitate, iar aceasta se află în Dumnezeu. Acesta este cel dintâi temei conform căruia aici este nepotrivită folosirea conceptelor cantitative. Conceptul de cel mai mare număr finit este un concept abstract, pur și simplu al multiplicității, care este limitată, însă căreia, cu toate acestea, i se mai pot face adaosuri prin gândire, fără a înceta, în cele din urmă, să fie finită; aici caracterul finit al mărimii nu impune nicio limită determinată, ci numai una generală[215], de aceea niciunul dintre acest fel de numere nu poate dobândi predicatul de cel mai mare; căci se poate gândi o oarecare mulțime determinată, în care fiecare număr finit poate fi mărit fără a prejudicia caracterul finit prin adăugare. Gradul de realitate al unei lumi este, dimpotrivă, determinat ca gen; limitele, puse celei mai mari perfecțiuni posibile a unei lumi nu sunt doar generale [216], ci sunt stabilite printr-un grad, care ei [217] trebuie să-i lipsească cu necesitate. Independența, autosuficiența, ubicuitatea, puterea creatoare și altele sunt perfecțiuni, pe care nu le poate avea nicio lume. Aici nu se întâmplă ca la infinitul matematic, la care finitul, printr-o ridicare constantă, continuă și mereu posibilă intră în relație cu
33 infinitul după legea continuității. / Aici se află o distanță între realitatea infinită și cea finită, care este o mărime determinată, ce constituie diferența lor. Iar lumea, care a ajuns la această treaptă, pe scara ființelor acolo unde se deschide prăpastia, care cuprinde gradele nemărginite de

perfecțiune, unde eternul se înalță deasupra fiecărei creaturi, această lume, spun eu, este cea mai perfectă dintre cele finite[218].

Mie mi se părea, că s-ar putea să înțeleg acum o certitudine, căreia adversarii cel puțin nu au să-i opună mare lucru: că dintre toate lumile finite[219] care sunt posibile există una [220] de o superioritate maximă, ce constituie cel mai mare bine finit, singurul demn de a fi ales de către ființa supremă între toate celelalte, spre a forma, împreună cu infinitul, suma cea mai mare, care poate exista.

Atunci când se acceptă ceea ce am demonstrat mai sus, când cădem împreună de acord asupra faptului că între toate lumile posibile una este cu necesitate cea mai perfectă, eu nu mai am de gând să continui disputa. Nu orice discordanță de opinii ne poate obliga la strădania scrupulozității în răspunsuri. Când cineva ridică pretenția,că înțelepciunea supremă a putut prefera mai degrabă ceea ce este cel mai rău decât ceea ce este cel mai bun, sau că bunătatea supremă poate prefera un bine mai mic unuia mai mare, care se afla de asemenea în puterea sa, eu nu mă mai ocup de aceasta. Filosofia este folosită foarte prost, atunci când principiile rațiunii sănătoase sunt întrebuințate răsturnat, și nu este onorată atunci când, spre a dezminți astfel de strădanii, se găsește necesar să i se mai dea și arme.

Aceia, care ar găsi că este prea complicat să se implice, fie și în parte, în toate întrebările subtile ridicate și la care am răspuns până acum, ar putea fi mult mai lesne convinși asupra aceluiași adevăr, cu ceva mai puțină pedanterie, însă, probabil, cu aceeași judecată

concisă a unui intelect corect. Iată cum s-ar raționa: cea mai perfectă lume este posibilă, întrucât este reală, și ea este reală, întrucât a luat naștere prin cea mai înțeleaptă și mai bună decizie. Fie că eu nu pot să-mi fac niciun concept asupra unei opțiuni, fie că se optează după bunul plac; însă ceea ce răspunde bunului plac, place; dar a
34 plăcea și a trece drept bun, a fi cu deosebire după bunul plac, a putea plăcea în mod deosebit și a trece drept excepțional de bun sunt, după părerea mea, numai diferențe între cuvinte. Întrucât Dumnezeu a ales numai această lume dintre toate cele posibile, pe care le-a cunoscut el, ea a trebuit să treacă pentru el drept cea mai bună[221], și pentru că niciodată judecata sa nu ar da greș, așa s-a întâmplat și în fapt. Dacă ar fi fost posibil de asemenea, ca ființa supremă să poată alege conform acestei modalități[222] a libertății, pe care au imaginat-o unii, și dintre cele mai bune să o prefere pe cea mai rea, prin nu știu ce bun plac necondiționat, aceasta nu s-ar fi petrecut totuși niciodată. Putem să visăm despre ceva de felul unui semizeu mitic, însă despre zeul zeilor nicio operă care să nu fie demnă de el, adică cea mai bună[223] dintre toate cele posibile. Probabil că temeiul deciziei, după care această lume a parvenit la existență, este cel mai mare acord cu proprietățile divine, fără să țină seama de propriul său avantaj intrinsec. Ei bine, este de asemenea sigur că ea este cea mai perfectă dintre toate celelalte posibile. Din efect se observă, că toate celelalte se află într-un acord neînsemnat cu proprietățile voinței lui Dumnezeu, însă în Dumnezeu totul este realitate, dar cu aceasta nimic nu se află într-o armonie mai mare decât

ceea ce este însăși cea mai mare realitate posibilă, astfel încât cea mai mare realitate la care o lume poate parveni nu trebuie să se găsească în nimic altceva decât în lumea prezentă. Probabil că este o constrângere a voinței și o necesitate ce anulează libertatea, posibilitatea de a o alege doar pe aceea recunoscută clar și corect drept cea mai bună. Desigur, atunci când contrariul acesteia este libertatea, când sunt două răspântii într-un labirint de dificultăți, când trebuie să mă hotărăsc pentru una din teama de a nu mă rătăci, deliberarea mea nu va întârzia. Datorită unei asemenea libertăți, Creația care era cea mai bună, dintre cele posibile, este exilată în nimicul etern, și, în pofida tuturor pretențiilor înțelepciunii, este poruncită existența răului. Atunci când eu trebuie să aleg neapărat dintre greșeli, eu mă felicit pentru alegerea acelei necesități bune, în care lumea se simte în siguranță, și de unde nu poate rezulta nimic altceva decât ceea ce este mai bun. Așadar, este posibil ca o parte dintre cititorii mei să fie convinși, iar eu sunt bucuros să fiu considerat un cetățean al unei lumi, care nu putea fi mai bună. În cel mai perfect proiect dintre toate cele posibile făcute de cea mai bună dintre toate ființele eu, ca un membru neînsemnat, nedemn în sine, predestinat întregului, îmi prețuiesc pro-
pria existență cu atât mai mult / cu cât fusesem ales să 35
ocup un loc în cel mai bun plan. Eu le strig tuturor creaturilor[224] care, să spunem așa, nu se arată nedemne: Să ne salvăm, noi existăm! iar Creatorul a pus în noi satisfacția sa. Spații nemărginite și veșnici se deschid pe de-a-ntregul numai în fața ochilor a-tot-știutorului, abundența Creației în întreaga sa măreție, eu, însă, din

punctul de vedere în care mă aflu, înarmat cu înțelegerea de care este capabil firavul meu intelect, voi privi atât de departe cât voi putea și voi învăța tot mai mult să înțeleg: **că întregul este cel mai bun, iar totul este bun datorită întregului.**

* *
*

În semestrul următor voi preda logica, ca de obicei, după *Meier*,' metafizica după *Baumgarten*, și etica tot după același, geografia fizică după propria mea scriere[225], matematica pură, pe care o introduc, într-unul aparte, mecanica însă într-o altă oră, ambele expuse după *Wolff*. Repartizarea orelor urmează să fie anunțată. Se știe deja că eu termin fiecare dintre aceste științe într-un semestru, iar atunci când este insuficient, recuperez ulterior ceea ce a rămas în câteva ore din celălalt.

NOTE

La alcătuirea NOTELOR și a INDICILOR DE AUTORI am folosit următoarele surse documentare:

1 *Brockhaus Enziklopädie*, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1967;
2 *The Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, Philip P. Wienner (ed.), New York, Charles Scribner's Sons, 1973;
3 *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paul Foulquié, Raymond Saint-Jean, Paris, PUF, 1969;
4 *Dictionnaire Enciclopédique d'Histoire, de Biographie et Mythologie et de Géographie*, Louis Grégoire, Paris, Garnier Frères, Libraires-Editeurs, 1872;
5 *The Encyclopædia Britanica*, Chicago, London, William Benton Publisher, 1926, 1971;
6 *The Encyclopædia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), New York, London, The MacMillan Company and The Free Press, Collier-MacMillan, 1967;
7 *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1968;
8 *L'Encyclopédie Quillet*, Paris, Librairie Aristide Quillet, 1968;
9 *Grand Larousse enciclopédique*, Paris, Librairie Larousse, 1964;
10 *La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des Sciences, des Lettres et des Arts*, Paris, H. Lamirault et Cie, Editeurs, 1885-1901;
11 *Lexique de termes juridique*, Paris, Dalloz, 1985;
12 *Meyers Neues Lexikon*, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig, 1969;
13 *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, André Lalande, Paris, PUF, 1972;

1 Statului.
2 Teoreticianul politicii.
3 Politicianul practic.
4 A ideilor.
5 Clauză de precauție.
6 Părți.

7 Întreprinse spre a se degreva ...
8 Care este pacea, împreună cu cheltuielile de înarmare.
9 În ediția sa din 1957, Lewis White Beck afirmă că în acest articol Kant se referă la politica mercantilă a lui Friedrich Wilhelm I, care a îmbogățit trezoreria statului, dându-i lui Friedrich cel Mare posibilitatea de a duce războiul de șapte ani.
10 Aluzie la situația financiar-economică a Angliei timpului său.
11 De către credit.
12 Scandal acceptat.
13 A persoanei receptoare.
14 Părți.
15 Al războiului.
16 Judecata lui Dumnezeu.
17 *Jene höllische Künste*.
18 Ca exploratori.
19 AUGUSTUS, Octavius (63 î.Ch. – 14 Ch.), împărat roman. Mama sa era sora lui Iulius Caesar – înrudire care a determinat cariera politică a fiului. Caesar l-a luat cu sine în campania din Spania în 45 î.e.n., l-a ridicat la rangul de patrician, l-a ales pontifex și l-a adoptat. La moartea lui Caesar, A. avea 18 ani și o poziție socială neconsolidată. Cu timpul, poziția sa s-a întărit și, împreună cu Antonius și Lepidus, a format al doilea triumvirat (43 – 38 î.Ch.), prin care cei trei își împărțeau puterea supremă. Când termenul legal a expirat, s-a mai prelungit cu cinci ani. A. devine tribun al poporului și conducător suprem al părții de vest a imperiului, iar Antonius a părții de est. În anul 31 î.e.n. se bucură de o triplă victorie: cucerirea din Illyricum, victoria de la Actium și capturarea Egiptului. A. rămăsese stăpânul de necontestat al imperiului, deși poziția sa constituțională era neclară. Din acest an este ales anual consul. În 28 î.Ch. a întreprins o epurare a senatului, puterea sa s-a consolidat treptat, iar în anul 22 î.Ch. a fost ales *pontifex maximus*, iar ulterior a fost aclamat ca *pater patriae*. A inaugurat o reformă religioasă, morală și socială a poporului roman. S-a ocupat de restaurarea templelor, revigorând ceremonii neglijate. A reinstaurat sanctitatea căsătoriei, stimulând rata natalității prin două legi. A însuflețit artele și literatura. Împreună cu prietenul său Gaius Maecenas a patronat poeții, încurajându-i în promovarea idealurilor noii epoci (Vergiliu, Horațiu, Ovidiu).

20 La calendele grecești – sărbătoare inexistentă în religia grecilor.
21 Kant se referă aici la drepturile subiective, tratate pe larg în *Metafizica moravurilor,*.
22 Starea de pace.
23 A ostilităților.
24 Garanția.
25 Această situație legală.
26 Stare nedreaptă.
27 Căci ar duce la starea de război.
28 Războiul.
29 Războiul.
30 *Verstande.*
31 Amorfism.
32 În universal.
33 În lucrarea sa *Anti-Machiavel*. Concepția monarhului, după care el ar fi cel dintâi slujitor al statului, avea, mai înainte de toate, un temei economic. El a naționalizat domeniile regale, care constituiseră până atunci patrimoniul dinastiei Hohezollern. Din veniturile domeniilor, regele a prelevat un salariu anual, care să nu depășească suma de 220.000 taleri, ceea ce reprezenta 5-6% din veniturile domeniului. În aceeași perioadă, curtea regală franceză cheltuia 13.000.000 taleri (62.000.000 livre) – era, deci, cu mult mai costisitoare decât cea a lui Friederich cel Mare.
34 Al lui Dumnezeu.
35 Faptul că aceste denumiri au fost blamate.
36 A personalului puterii de stat.
37 În original, calamburul lui Alexander Pope sună: „For forms of gouvernment let fools contest: /Whate'er is best administered, is best" (*Essay on Man*, Philadelphia, J. J. Woodward, 1847, *Epistola a III-a*, versurile 303-304, p. 108).
38 TITUS, Flavius Sabinus Vespasianus (40, 41-81), împărat roman între 79-81, fiul împăratului Vespasian. Ca tânăr, a servit în armată în Germania și Britania; a condus o legiune în timpul războiului cu iudeii, purtat de tatăl său. După cucerirea Ierusalimului, în septembrie 70, s-a înălțat la Roma Arcul lui Titus, care celebra victoria. Ulterior a devenit asociatul lui Vespasian la tron, guvernând cu titlul de Caesar. În anul 79 i-a urmat tatălui său la tron; a pus capăt persecuțiilor pentru trădare, i-a izgonit pe informatori și a devenit *pontifex maximus*. În timpul domniei sale a fost terminat Colosseum-ul, a construit noi băi la Roma.

39 DOMITIAN, Titus Flavius Domitianus (81-96), împărat roman, al doilea fiu al lui Vespasian. După moartea lui Vitellius a fost întâmpinat de către armată ca Caesar, a devenit administratorul Italiei, a fost de câteva ori consul, iar după moartea tatălui său a condus imperiul împreună cu fratele său Titus. Nu s-a implicat în afacerile publice, ci s-a ocupat de propriile sale plăceri. După moartea lui Titus a încercat o reformă a moralei și religiei, a înălțat temple și edificii publice (Odeonul), a restaurat Capitoliul. Succesele sale militare sunt nesemnificative. În Dacia a suferit o gravă înfrângere, fiind obligat să cumpere pacea – în anul 90 – de la Decebal, printr-un tribut anual, pentru prima dată în istoria Romei.
40 COMMODUS, Lucius Aelius Aurelius (161-192), împărat roman, fiul lui Marcus Aurelius. La 15 ani i s-a alăturat tatălui său la conducere. Din anul 183, când a fost atacat de un asasin, a devenit tiranic; în timpul său au fost executați mulți romani de vază, pe motivul implicării în conspirații, iar alții pentru nici un motiv. Trezoreria era secătuită din cauza cheltuielilor nemăsurate cu gladiatorii, lupte cu animale sălbatice, iar proprietățile celor bogați au fost confiscate. Au început comploturi împotriva sa, iar în cele din urmă a fost asasinat de către un grup de demnitari.
41 Guvernul.
42 Sistemul reprezentativ.
43 Relații nelegiferate.
44 Perversitatea naturii umane.
45 *Sache*.
46 Al legilor celorlalte state confederate.
47 În teză.
48 În ipoteză.
49 Versurile integrale din *Eneida* sunt: „Furor impius intus. /Saeva saedens super arma et centum vinctus aënes post tergum nodis/, fremit horridus ore cruento". (*Opera*, Pars II, L. I-IV, Lipsiae, Ed. Albertus Forbiger, I. C. Hinrichs, 1827); Iată-le în tălmăcirea expresivă a lui George Coșbuc: „Porțile-or geme-n război și nelegiuita mânie/ Sta-va pe suliți, culcată pe spate, și-o sută de noduri/ Lanțul făcându-i pe trup, scrășni-va din gura ei cruntă" (Vergilius, *Eneida*, ediția critică, traducere de George Coșbuc, ediție îngrijită, note și prefață de Stella Petecel, București, Editura Univers, 1980, Cartea I-a, versurile 294-296). Comentatorii antici

sunt de părere că Vergiliu s-a inspirat aici dintr-o reprezentare a lui Ampelles, care îl imagina pe Alexandru triumfător pe un car, trăgând războiul cu mâinile legate.

50 Dreptul.

51 Principalii locuitori ai statelor din nordul Africii (Maroc, Algeria, Tunisia, Libia). În secolul al XVI-lea, coasta de nord a Africii a început să fie renumită prin pirații săi, iar în secolul al XVII-lea a atins apogeul, decăzând treptat până în secolul al XIX-lea. Aceste state erau în secolul al XVII-lea republici militare anarhice, care făceau parte din imperiul Otoman; având propria lor lege, ele trăiau din jaf, susținut de conducătorii imperiului.

52 Insulele Moluce (Malaku), arhipelag în Indonezia.

53 Pentru statele civilizate.

54 Cuvânt persan, care înseamnă „pământ al indienilor" – din sanscrită, *Sindhu*. Regiune în India, corespunzătoare câmpiei indo-gangeatice, prin opoziție cu India peninsulară sau Deccan. Se mai numește H. regiunea în care se vorbește limba hindi și, în sens larg, întreaga Indie, spre a o deosebi de Pakistan.

55 Grecii și romanii cunoșteau vag acest ținut, pe care îl numeau Ser (țara mătăsii). Popoarele Asiei i-au dat numele de *Tsin* sau *Tchina*, de unde *Sinae* în antichitate și *China(e)* la popoarele europene. În evul mediu i se spunea *Cathay*, de la care rușii au păstrat *Khitaï*. Chinezii și-au re-numit țara *regatul de mijloc*.

56 Misterul este un rit grecesc, ținut secret față de neinițiați. Inițierea o face numai hierofantul. După Theon Smyrnaeus erau patru stadii: 1) purificarea preliminară (καθαρμός); 2) comunicarea cunoașterii mistice (τελετης παράδοσις); 3) revelația celor sfinte – punctul central al ritualului (έποπτεία); 4) încununarea mistică, prin care inițiatul devenea o persoană privilegiată. Lucian afirmă că orice mister e însoțit de dans, posibil și de o dramă sacră simplă. Principalele personalități divine ale misterului erau, într-o perioadă timpurie, mama și fiica – Demeter și Kore, după care venea Pluton, zeul lumii subpământene, necunoscute. Din secolul al V-lea, Atena era însărcinată cu organizarea și controlul exterior al misterelor, administrarea aflându-se în mâinile arhontelui regal. Erau două grade de celebrare: cel mare era τέλεα și έποπτικά, la care erau admiși numai cei care trecuseră ultimul stadiu cel puțin cu un an în urmă.

57 Buddhismul tibetan este numit *lamaism* de către autorii occidentali, iar *chos (dharma)* de către tibetanii înșiși. Baza sa o con-

stituie principiul sufletelor sau al existențelor succesive, admis ca un fapt cert. Omul se naște spre a muri, spre a renaște. Succedarea existenței în existență se numește în sanscrită *Samsâra*, iar sensul transformărilor e determinat. *Karma* se identifică cu fatalitatea, care domină existența: există un *Karma* individual și unul universal, care se confundă cu *Samsâra*. „Durerea", adevărul prim este necesitatea de a se naște și de a muri, trecând prin toate relele existenței. În timpul ascezei tantrice, divinitățile intervin în două tipuri de meditații: al creației și disoluției, și meditația *mandalei*: amândouă încearcă să-l convingă pe discipol de caracterul iluzoriu, ireal, doar relativ al existenței. Avalokitesvara, considerat strămoșul tibetanilor, a introdus formula de șase silabe: *Om-ma-ni-pad-me-hum* sau patru cuvinte: *Om! Mani padme, hum!* (O, fie bucuria în Lotus! Amin!) care se repetă fără încetare, atribuindu-i-se o putere miraculoasă Se pare că înseamnă invocarea numelui lui Avalokitesvara, patronul Tibetului.

58 A păcii eterne.

59 Providență.

60 „Providența e un întemeietor - odată ce ordonă, trebuie să i se supună".

61 Din punct de vedere material.

62 Din punct de vedere formal.

63 Curent care provine din Golful Mexic către N-E, de-a lungul coastei de nord a Americii.

64 „Grifonul să se împreuneze cu iapa" - aluzie la *Eclogele* lui Vergiliu, VIII, 27; *jungentur jam gryphes equis*.

65 Providența.

66 Dumnezeu ca auxiliar al medicului.

67 „Cauza unică nu este de folos".

68 *Für uns erkennbaren Vorsehung* = „putem lua cunoștință de ea, la care ne putem referi".

69 Fiul lui Dedalus și al Naucratei. Este închis împreună cu tatăl său, care era constructor, în Labirint. Amândoi încearcă să evadeze, prinzându-și aripi cu ceară. Se spune că Ikar s-a apropiat prea mult de Soare, în pofida sfatului dat de tatăl său, iar ceara s-a topit. El a căzut în mare pe locul care poartă astăzi numele său.

70 Prin război.

71 Popoare venite din Vest în anul 700 î.Ch., în urma samoiezilor. Migrația a atras unele modificări în modul lor de viață: a dispărut olăritul, s-au adoptat elemente aboriginale (vânatul mamiferelor marine, al renilor), s-au ocupat cu domesticirea renilor. Culturile samoiede recente au forme similare de organizare socială și religie. Teritoriile lor sunt determinate de clanuri patrilineale. Căsătoriile sunt strict exogamice.
72 Diviziune a stocului lingvistic uralic, din nordul Federației Ruse. Cuprinde două grupuri lingvistice: de Nord și de Sud. Primul este răspândit în regiuni din Tundră, Marea Albă, Ienisei, Siberia, bazinul Pur-ului, Tamyr. Cultura protosamoiedică dovedește înrudiri cu folclorul turcesc; există preocupări de prelucrare a bronzului și fierului. Religia lor e șamanismul. Se ocupă de manufactură, olărit.
73 A vieții de vânător.
74 Oceanul arctic.
75 În sensul de civilizație.
76 Fluviu în Rusia, care drenează Siberia occidentală.
77 Râu în Rusia; în limba tungusă înseamnă „marele râu". Izvorăște din Mongolia și se varsă în Oceanul Arctic.
78 Râu în partea asiatică a Rusiei. Izvorăște din vestul Munților Baikal și se varsă în Oceanul Arctic.
79 Denumire (falsă) a populațiilor precolumbiene din cele trei insule ale Țării de Foc.
80 Seneca, *Epistolele morale*, XVIII, 4: „Parcele conduc către bunăvoință și trag la rea voință".
81 J. J. Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, III, Cap. IV.
82 Înclinațiile egoiste.
83 A ideii juridice.
84 De la moralitatea interiorizată.
85 Ce neglijează omul.
86 Documentul original al religiei lui Zoroastru, folosit de către persani drept cartea lor de rugăciune. *Zend* înseamnă „interpretare", *Avesta* de astăzi se spune că este o parte din una mai veche, formată din 21 de cărți, la rândul ei, o parte a unei *Aveste* și mai vechi, existente înainte de venirea lui Alexandru în Persia. Numai cea de-a 19-a carte ne-a parvenit intactă – *Vendidad*. Aceasta aparține perioadei sassaniene, dar a fost concepută

înainte, în timpul lui Zoroastru. Nu se bucură de o expresie cizelată sau de profunzime a ideilor.

87 Literatura vedică include: 1) cele patru *Vede*: imnuri, rugăciuni, invocări ale zeilor; 2) *Brahmanele* sau tratate asupra ritualurilor; 3) *Aranyakanele* – concluziile *Brahmanelor*; 4) *Upanishadele* – baza celei mai mari părți a filosofiei indiene ulterioare. A. *Rig-Veda* este opera mai multor gânditori din diferite perioade, de la cea animistă până la cea absolutistă. B. *Upanishadele* sunt numite *Vedanta* (sfârșitul *Vedelor*). Scopul lor e să aducă pacea și libertatea spiritului uman anxios. Urmează *perioada epică*, care este o epocă de reconstrucții, în care s-au dezvoltat materialismul, jainismul și buddhismul. *Cele șase sisteme* de gândire se datorează revoltei generate de buddhism și jainism, care au dat naștere unei perspective critice și analitice, în locul poeziei și religiei anterioare. Cele șase sisteme sunt complementare, formând o serie. Fiecare din ele are o metafizică și o religie, o explicație asupra lumii și o metodă de salvare. Ele sunt: *Nyaya*, *Vaiseshika*, *Sankhya*, *Yoga*, *Purva Mimamsa*, *Vedanta*.

88 Sfânta Scriptură a religiei islamice. Conform tradiției, a fost revelată lui Mohammed pe vremea când predica la Mecca sau la Medina, și reprezintă cuvântul revelat al lui Dumnezeu. În religia islamică, omul nu îl caută pe Dumnezeu, ci Dumnezeu acționează și este cunoscut prin voința sa. Dumnezeu a creat universul, a ordonat procesele și le controlează. De asemenea, și omului i-a impus o schemă comportamentală, dar e liber să o aleagă sau nu. Adam a fost primul profet, după care au urmat alții: Noe, Abraham, Moise, Iisus. Mesajul pe care l-au primit ei de la Dumnezeu a fost perturbat sau uitat cu timpul – sarcină pe care a preluat-o Mohammed, de a interveni cu corecții sau adăugiri.

89 Aluzie la *Republica* lui Platon, unde se arată în ce măsură cetățile grecești nu corespund cetății-model: „Dacă ori filosofii nu vor domni în cetăți, ori cei ce sunt numiti acum regi și stăpâni nu vor filosofa autentic și adecvat, și dacă acestea două – puterea politică și filosofia – n-ar ajunge să coincidă, și dacă numeroasele firi care acum se îndreaptă spre vreuna din ele, dar nu și spre cealaltă, nu vor fi oprite (să procedeze astfel), nu va încăpea contenirea relelor ..." (*Opere*, V., ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția; traducere, interpretare de Andrei Cornea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 266).

90 *Filosoful*.
91 De justiție.
92 De la dreptate.
93 „Vai de cei învinși"; cuvinte adresate de Brennus romanilor învinși în momentul în care și-a aruncat spada pe balanța pe care se cântărea aurul răscumpărării lor pentru învingător, după obiceiul vremii.
94 Pozitive.
95 Medicina și teologia. În *Der Streit der Fakultäten*, Kant se referă la conflictul dintre cele patru facultăți ale universității germane din timpul său: filosofia, dreptul, teologia, medicina.
96 Facultatea filosofică.
97 *Bedeutung*.
98 Nu s-ar putea recunoaște autoritatea conceptului.
99 „Peste puteri nimeni nu obligă".
100 Teorie a dreptului.
101 Juppiter, Diespiter, Iovis, principalul zeu roman și italian. Se identifică cu Zeus al grecilor (*diu* = „luminos"). Idele – zilele cu lună plină – îi erau dedicate. Ca tată ceresc era celebrat la *Vinalia* – festivalul recoltei de struguri, la *Meditrinalia* – când e degustat primul vin. Ca *Latiaris* era zeul suprem al latinilor, care îi dedicau *feriae latinae* (eveniment anual, cu o dată nefixă).
102 Efectul.
103 Cu rațiunea.
104 A poporului.
105 Mecanismul naturii.
106 Conceptul juridic.
107 La vechea constituție.
108 Față de moraliștii despotici.
109 *Landesrechts*.
110 Constituția.
111 Moraliștilor despotici.
112 „Săvârșește și scuză".
113 A altui popor.
114 „Instanța supremă".
115 „Dacă ai săvârșit ceva, neagă".
116 „Împarte și stăpânește".
117 „Cel dintâi între ceilalți".

118 Ale maximelor.
119 Modul de a gândi al oamenilor.
120 Răutatea.
121 „Cauzele și non-cauzele".
122 Al rațiunii practice.
123 Exprimare aparent tautologică – să poți dispune de propria voință.
124 Necesitatea principiului.
125 *Kunstaufgabe*, în sensul dat de τέχνη.
126 De pacea eternă.
127 Ale rațiunii practice.
128 *A priori erkennbare.*
129 *Im allgemeinen.*
130 A moraliștilor politici.
131 „Să fie dreptate, cu prețul pieirii lumii".
132 *Zu deutsch.*
133 A statului.
134 Cu alți oameni care sunt la fel.
135. „Însă tu nu te lăsa, ci mergi mai cu suflet spre țintă" (Vergiliu, *Eneida*, VI, 95, traducere de George Coșbuc; ediție îngrijită, note, prefață de Stella Petecel, București, Editura Univers, 1980).
136 Ale principiului moral.
137 Morala.
138 Politica.
139 A dreptului.
140 Politica.
141 Prin justiție.
142 Pretext juridic.
143 Principiul exprimat în formula transcendentală.
144 „Nu titlul, ci ceea ce faci are însemnătate".
145 Maximele celor două părți.
146 Nici una din părți: conducătorul și poporul.
147 Maximă care stipulează revolta, odată cu condiția de a fi trecută sub tăcere.
148 Ca să-și reia tronul.
149 În dreptul internațional.
150 Suveranul.
151 Alt stat.
152 Nelegitimă.

153 *Macht.*
154 Pe cea a unui stat mic.
155 Față de puterea ...
156 „Împarte și stăpânește".
157 A statului mai mare.
158 Cel mai mic stat.
159 Maxima.
160 Ale publicității.
161 Într-o uniune federativă a statelor.
162 „Rezervă mentală".
163 „Situație de fapt și de drept".
164 „Greșeală filosofică (fleac)".
165 Asupra unirii celor două.
166 Ale moralei.
167 Politica.
168 Dragostea.
169 Moralei.
170 Politica.
171 A publicului cu scopul universal, care e fericirea.
172 Ale politicii.
173 În publicitate
174 *De natura deorum*, 44 î.Ch.
175 De forță.
176 Anterioară folosirii legilor libertății.
177 *Tusculanae disputationes*, 45 î.Ch.
178 *Das Übel.*
179 *Das Böse.*
180 Κακως.
181 *Das Ubel.*
182 *Das Böse.*
183 Răul provenit din natură.
184 Răul provenit din libertate.
185 „Soarta fie la dreapta, fie la stânga".
186 Dreptul strâmbului sau torsionatului.
187 În Roma antică, membri ai unei organizații religioase, însărcinați să observe și să interpreteze semnele (*auspices*) de aprobare sau dezaprobare trimise de zei. *Auspex, avispex* = „observator al păsărilor", de la rădăcina *augere, augustus* = „a înălța", „venerabil". Instituirea organizației e nesigură – se datoreș-

te lui Romulus sau lui Numa. Numărul de auguri – de la 3 inițial (dintre care unul era regele) – a crescut treptat, ajungând în timpul lui Caesar la 16. Alegerea lor solicita merite deosebite și conferea putere politică. Știința augurilor era cuprinsă în lucrări scrise, inclusiv într-un manual de ritual augural și o colecție de răspunsuri, pe care organizația le dădea senatului. Se privea către cer, atunci când apărea un fulger, spre a vedea care e voința lui Jupiter. Se credea că zborul păsărilor este orientat de către el, spre a-i sfătui pe oameni. La miezul nopții, când cerul era senin și nu bătea vântul, în prezența unui magistrat, augurul făcea sacrificii pe un deal, se ruga și invoca zeii să trimită un semn Augurul privea către sud, partea fastă aflându-se la stânga sa, precum și semnele care apăreau în ea, iar cele din dreapta erau nefaste. În Grecia, decodificarea era inversă: augurul privea către nord, iar semnele din dreapta erau favorabile, pe când cele din stânga nefavorabile.

188 În grecește θηριακός se referă la animale: de la θηρ = „fiară sălbatică". În farmacologie este un electuar făcut din prafuri, căruia i se adăuga miere; i se atribuie lui Mithridate. Pe vremea sa conținea între 45-50 de elemente de origine vegetală și minerală, precum și două extrase din animale. Era considerat ca un panaceu. La Veneția, prepararea sa era însoțită de serbări publice. La Paris, Colegiul de Farmacie îl pregătea, în secolul al XVIII-lea, cu un ceremonial special. Ulterior, formula sa a fost progresiv simplificată și diversificată. Astăzi nu se mai întrebuințează.

189 Aluzie la un principiu al misticii și alchimiei occidentale, după care forțele vitale sunt dispuse în jurul unei axe la *dreapta* (caracterizată prin lipsa identității de sine, nesupunere, dinamism).

190 Rațiunea.

191 Conceptul de libertate.

192 Prin libertate.

193 Ideile.

194 Filosofia critică.

195 A forțelor.

196 Filosoful tradițional.

197 Principiu.

198 Temeiuri obiective.

199 Probabilitatea.

200 *Der du zugleich wollen kannst*: conform apriorismului rațiunii, pe când oponentul pleca de la principii empirice.
201 Principiul.
202 De teorie asupra cunoașterii.
203 Despre problema filosofiei.
204 Cain. *Geneza*, IV.
205 Odată cu Alexandru cel Mare apare statul modern, iar vechiul πόλις dispare; a schimbat cursul istoriei. Alexandru a difuzat cultura elenistă. În timpul campaniei împotriva Bizanțului, Filip al II-lea îi încredințează – la 16 ani – regența Macedoniei. La 18 ani îi dă comanda cavaleriei în lupta de la Cheroneea, împotriva Tebei unite cu Atena. La 20 de ani îi urmează tatălui la tron. În 334 î.Ch. repurtează prima victorie în Asia, contra perșilor (120.000 de soldați + 20.000 mercenari, față de cei 35.000 ai lui A.). Nu-și anexează cuceririle, ci le organizează într-o manieră originală. În decurs de un an eliberează orașele grecești și cucerește Asia anterioară. La Issos îl înfruntă pe Darius, care fuge, lăsându-i lui A. victoria. Ca să neutralizeze flota persană, hotărăște să ocupe coasta siriană; cucerește Tyrul și se îndreaptă către Egipt, unde e primit ca un eliberator. Toleranța religioasă îi atrage simpatia. În 331 î.Ch. eliberează regiunile dintre Eufrat și Tigru, iar apoi Babilonul, părăsit de Darius. A. se încoronează ca rege al Asiei. În 328 î.Ch. este supus și Iranul. Între 327-325 î.Ch. întreprinde o expediție în India, în timpul căreia are loc confruntarea a două culturi. În 326 î.Ch. dobândește victoria asupra lui Porus. Întreprinde o expediție în Arabia și regiunea Caspică, unde face opere de colonizator, întemeiază cetăți, viitoare centre comerciale. Se îmbolnăvește de malarie și moare în 12 zile la vârsta de 33 de ani. Administrația financiară se află la originea progresului economic și al progresului schimburilor internaționale. Noua drahmă se răspândește în întreaga lume. A întreprins lucrări de irigație în Babilon, a făcut un proiect de asanare a lacului Copais în Beoția, a introdus plante iraniene în Grecia, a importat specii bovine din Asia, a inițiat căsătorii mixte, pentru a crea o rasă nouă macedopersană, a favorizat învățarea limbilor străine.
206 Prepoziție.
207 *Bestimmung*.
208 *Verstand*.

209 *Verstand.*
210 *Verstand.*
211 Cu conceptul de realitate naturală.
212 Ar fi diferite.
213 Cel mai mic grad.
214 Analogia de mai sus.
215 *Allgemeine Schranken.*
216 Ca gen, *etwas durchgängig Bestimmtes.*
217 *Bloß allgemein.*
218 Lumii.
219 A celei făcute de Dumnezeu.
220 Singura lume posibilă.
221 Realitatea.
222 A alegerii necesare.
223 Cea mai bună lume.
224 Ființele cele mai perfecte.
225 *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Georgraphie nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grosses Meer streichen* („Schiță și înștiințare a unui curs de geografie fizică împreună cu o anexă a unei scurte priviri asupra problemei: dacă vânturile din vest din regiunile noastre sunt umede, fiindcă suflă peste o mare întinsă", 1757.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. ALLISON, Henry E., „Morality and Freedom: Kant's reciprocity thesis", în *The Philosophical Review, 94*, nr. 3, 1986, p. 393-425.
2. AMADO M. T.; LISBOA, J. L., „Moral y Politica en «Para la paz perpetua» de Kant", în *Pensamiento 48*, nr. 160, 1984, p. 431-457.
3. ARAMAYO, Roberto Rodriguez, „La filosofia kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo etico y la filosofia critica de la historia", în *Revista de la filosofia, 9*, nr. 1, 1986, p. 15-36.
4. ARMSTRONG, A. C. „Kant's Philosophy of Peace and war", în The *Journal of Philosophy, 28*, 9 apr. 1931, p. 197-204.
5. ANDERSON-GOLD, Sharon, „Kant's Ethical Commonwealth: the Highest Good as a Social Goal", în *International Philosophical Quarterly, 26*, nr. 101, 1986, p. 23-32.
6. BAUM, G.; BAYERER, W. G.; MALTER, R., „Ein neu aufgefundenes Reinschriftfragment Kants mit den Anfangstexten seines Entwurfs «Zum ewigen Frieden»", în *Kant Studien, 77*, nr. 3, 1986, p. 316-338.
7. BECK, Lewis White, „Kant's «Kritik der praktischen Vernunft». Ein Kommentar, Kritische Informationen", Band 19, München, Wilhelm Fink Verlag, 1985, p. 325.
8. BOURKE, John, „Kans doctrine of «Perpetual Peace»", în *Philosophy, 17*, nr. 65, 1942, p. 324-333.
9. CHIN-TAI KIM, „Kant's «supreme principle of morality»", în *Kant Studien*, 59, nr. 3, 1968, p. 296-308.
10. CRAWFORD, J. F, „Kant's doctrine concerning «Perpetual Peace»", in: *Immanuel Kant. Papers read on the Bicentenary of his Birth*, El. Schaub (ed.), Chicago, 1926.
11. CROITORU, Rodica, „Kant și problema istoriei", în *Cartea Social-Politică. Note de lectură la lucrări apărute peste hotare*, nr. 2, 1978, p. 65-71.
12 CROITORU, Rodica, „L'atraction et la répulsion de la Révolution Française dans «Vers la paix perpetuelle»", in: *Kant et la France*

– *Kant und Frankreich*, Jean Ferrai, Margit Ruffing, Robert Theis, Mathias Vollet (eds.), Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2005, p. 207-212.

13. FACKENHEIM, Emil, „Kant's Concept of History", în *Kant Studien*, *48*, nr. 2, 1957, p. 381-398.
14. FRANKENA, William K., „The Ethics of Right Reason", în *The Monist*, *66*, nr. 1, 1983, p. 3-25.
15. FRIEDRICH, Carl Joachim, „Inevitable Peace", New York, Greenwood Press, Publischers, 1984.
16. FÜLLHAASE, Helmut, „Das Problem einer parktischen Synthesis a priori bei Kant. Eine Untersuchung zum Begründungsproblem der Ethik am Leitfunden von Kants analogischen Schrecken in der Moraphilosophie", Hannover, 1978.
17. GALSTON, William, A., „Kant and the Problem of History", Chicago and London, The University of Chicago Press, 1975.
18. GANOVSKI, Sava, „Kants Ideas von ewigen Frieden und unsere Gegenwart", în *Wissenschaft und Weltbild*, *27*, nr. 2, 1974, p. 89-92.
19. GEISMAN, Georg, „Kants Recthslehre vom Weltfrieden", în *Zeitschrift für philosophische Forschung*, *37*, nr. 3, 1983, p. 363-388.
20. GENOVA, A. C., „Kant's transcendental deduction of the moral law", în *Kant Studien*, *69*, nr. 3, 1978, p. 299-313.
21. GHIDEANU, Tudor, „Kant și raționalitatea unei păci eterne", în *Analele Științifice ale Universității Alexandru Ioan Cuza*, *27*, nr. 1, 1981, p. 54-56.
22. GRANIER, Jean, „Penser la parxis", Paris, PUF, 1980.
23. GREGOR, Mary J., *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the «Metaphysik der Sitten»*, Oxford, Basil Blackwell, 1963.
24. HASSNER, Pierre, „Les concepts de la guerre et de la paix chez Kant", în *Revue française de Science Politique*, *11*, 1969, p. 642-670
25. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, traducere de D. D. Roșca, București, Editura Academiei R. S. România, 1964 – B. *Kant*, p. 584-632; *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 614-620.
26. HINSLEY, F. H., *Power and the Pursuit of Peace. Theory and Practice in the History of Relations between States*, Cambridge, University Press, 1963.

27. HOFFMAN, Stanley. *The State of War*. New York, Praeger, 1965.
28. HOWARD, Dick, „Kant's political theory: the virtue of his vices", în *Review of Metaphysics*, *34*, nr. 2, 1980, p. 325-350.
29. KANT, Immanuel, *Eternal Peace. And Other International Essays*, translated by W. Hastie. Introduction by Edwin D. Mead, Boston, The World Peace Foundation, 1914.
30. KANT, Immanuel, *Perpetual Peace. A Philosophical Essay*, translated with Introduction and Notes by M. Campbel Smith, with a Preface by Robert Lata, with a new Introduction for the Garland edition by Samuel M. Thompson, New York, London, Garland Publishing Inc., 1972.
31. KANT, Immanuel, *Perpetual Peace. A Philosophical Proposal*, translated by Helen O'Brien. With an Introduction by Jessie H. Buckland, London, Sweet and Maxwell, Limited, 1927.
32. KANT, Immanuel, *Perpetual Peace*, edited with an Introduction by Lewis White Beck, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1957.
33. KANT, Immanuel, *Perpetual Peace*, with an Introduction by Nicholas Murray Butler, New York, Morningside Heights, Columbia University Press, 1939.
34. KANT, Immanuel, *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, în *Immanuel Kants Sämtliche Werke in sechs Bäden. Kleinere philosophische Schriften*, Vierter Band, Herausgegeben von Felix Gross, Leipzig, Im Inselverlag, 1916.
35. KANT, Immanuel, *Versuch einiger Betrachtungen, über den Optimismus*, în: *Immanuel Kants Sämtliche Werke in sechs Bäden. Kleinere philosophische Schriften*, Vierter Band, Herausgegeben von Felix Gross, Leipzig, Im Inselverlag, 1916.
36. KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften*. Hrsg von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VIII, ***Zum ewigen Fieden***. *Ein philosophoscher Entwurf*, p. 343-386. *Verküdigung des nahen Abschlusses eines Traktas zum ewigen Frieden in der Philosophie*, p. 413-422. Band II, Hrsg von Kurt Lasswitz *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, p. 29-35, Anmerkungen der Bände VI-IX. Hrsg. von Heinrich Maier, Walter de Gruyter and Co., Berlin, 1968, 1977.
37. KANT, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Herausgegeben von Rudolf Malter, Stuttgart, Philipp Reclam Jun. 1973.

38. KANT, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf.* Herausgegeben von Theodor Valentiner, Stuttgart, Philipp Reclam Jun. 1973.
39. KANT, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, în: *Immanuel Kants Sämtliche Werke in sechs Bäden. Moralische Schriften*, Fünfter Band, Herausgegeben von Felix Gross, Leipzig, Im Inselverlag, 1920.
40. KANT, Immanuel, *Ideea unei istorii universale. Ce este „luminarea"? Începutul istoriei omenirii. Spre pacea eternă*, traducere cu un Studiu Introductiv de Traian Brăileanu, București, Casa Școalelor, 1943,
41. KANT, Immanuel, *Spre pacea eternă. Un proiect filosofic*, cu o notiță biografică și un Cuvânt Introductiv, traducere de Ion Gorun, București, Editura I. Brănișteanu, 1922.
42. KERSTING, Wolfgang, „Neuere Interpretationen der Kantischen Rechtsphilosophie", în *Zeitschrift für philosophische Forschung*, *37*, nr. 3, 1983, p. 282-298.
43. KRAUSE, H., „Kant und das Problem des ewigen Frieden", în *Wissenschaftlicher Zeitschrift der Humbold-Universität*, *33*, nr. 2, 1984, p. 95-97.
44. KORSGAARD, C. M., „Kant's Formula of Humanity", in *Kant Studien*, *77*, nr. 2, 1986, p. 183-212.
45. LANGE, E., „Der Friedengedanke der deutschen Klassik im Ansprüch der Gegenwart", în *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, *32*, nr. 6, 1984, p. 548-557.
46. MANEA, Mihai, „Despre proiectele de pace universală in secolul al XVIII-lea", in *Revista de Istorie*, *38*, nr. 9, 1985, p. 892-900.
47. MANCINI, Italo, „La radice morale del diritto", în *Jus. Rivista di Scienze Giuridiche*, *32*, nr. 2, 1986, p. 143-173.
48. MEAD, Edwin D., „Kant's «Eternal Peace»", în *New England Magazine*, June, 1896.
49. MULHOLLAND, Leslie, „Kant on War and International Justice", in *Kant Studien*, *78*, nr. 1, 1987, p. 25-41.
50. NATORP, Paul, *Kant über Krieg und Frieden. Ein Geschichtphilosophischer Essay*, Erlangen, Verlag der Philosophischen Akademie, 1924.
51. NIESCHMIDT, Gerd-Peter, *Praktische Vernunft und ewiger Friede. Eine Untersuchung zum Freiheitsbegriff in der Philosophie Kants*, Inaugural-Dissertation, München, 1965.
52. PHILONENKO, Alexis, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, J. Vrin, 1968.

53. RASCHKE, KARL A., *Moral Action, God, and History in the Thought of Immanuel Kant*, Montana, Dissertation Series, Number 5, University of Montana, 1975.
54. REISS, HANS, *Kant's political writing*, Cambridge, Unversity Press, 1971.
55. ROHLFES, J. *Immanuel Kant: «Zum ewigen Frieden»"* (1795), în *Gesch. Wissench. Unterricht*, 36, nr. 2, 1985, p. 101-118.
56. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Du contrat Social ou Principes du droit Politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
57. RUIZ, A., „A l'aube du kantisme en France. Sieyês. Karl Friederich Reinhard et le Traité «Vers la paix perpetuelle»" (Hiver 1795-1796), în *Chaiers d'Etudes germaniques*, nr. 4, 1980, p. 147-193.
58. SACKCTEDER, WILLIAM, „Kant's analysis of international relations", în *Journal of Philosophy*, *51*, nr. 24, 1954, p. 848-855.
59. SCHWAN, G., „Der nichtphilosophische Frieden (I)", în *Gesch. Wissensch Unterricht*, *36*, nr. 1, 1985, p. 1-22.
60. SCHWAN, G., „Der nichtphilosophische Frieden (II)", în *Gesch. Wissensch Unterricht*, *36*, nr. 1, 1985, p. 75-100.
61. VLACHOS, GEORGE, *La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, Paris, PUF, 1962.
62. VUILLEMIN, JULES, „La justice par convention; signification philosophique de la doctrine de Rawls", în *Dialectica*, *41*, nr. 1-2, 1987, p. 155-166.
63. WOOD, ALLEN W., *Kant's moral religion*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1970.

INDICE DE AUTORI

ANACHARSIS (în jurul anului 600 î.e.n.), filosof scit. A fost șef de trib nomad de pe țărmul Pontului Euxin. În 589 î.Ch. a fost trimis ca ambasador la Atena, unde s-a întâlnit cu Solon, și se spune că a fost inițiat în misterele eleusiene. A rămas mai mulți ani in Atena, după care a călătorit mult; întorcându-se acasă i-a învățat pe ai săi legile și religia grecilor. Herodot spune că a fost ucis de fratele său. Limbajul său simplu și convingător a lansat expresia proverbială de „elocvență scită". Epigramele și scrisorile atribuite lui nu sunt autentice.

AUGUSTIN (Aurelius Augustinus) (354-430), filosof și teolog, episcop în Africa proconsulară. L-a studiat pe Cicero și a intenționat să predea retorica la Roma, apoi la Milano. Pe modelul la *Tusculanae Disputationes* a făcut notații regulate ale evenimentelor, publicate în *Contra Academicos, De Beata Vita, de Ordine* – sunt lucrări pur filosofice, cu unele referiri ocazionale la religia creștină. La Milano și-a redactat *Dialogurile*, iar apoi cele două cărți neterminate de *Soliloquia* (se pare că el a inventat termenul), în care își face un examen al conștiinței. În Africa a scris șase cărți *De Muzica*. În *Confesiuni* urmărește pe alocuri metoda lui Plotin din *Enneade* V, 2, spre a ajunge la asceza mistică. În *De Libero Arbitrio* a atacat manicheismul; argumentul său e sofist. Pentru el, ceea ce e dat în experiență constituie baza oricărei certitudini – pe acest temei combate dualismul manicheian al luminii și întunericului, binelui și răului, deopotrivă de necompatibile și de eterne. A înlocuit ideea emanației platonice cu concepția ebraică a voinței creatoare, împrumutată din *Vechiul Testament*. Dar transcendența absolută a cauzei prime duce la alt dualism absolut: între Creator și creatură. Argumentarea l-a dus către concepția unei naturi continue, provenite din ființa supremă – *ab eo qui summe est*. „Omnis natura, inquantum natura est, bonum est" – chiar și acțiunile rele, în afara voinței care le-a produs, nu sunt în sine rele; „mala voluntas" este singura rea. Miracolul este, după el, un eveniment neobișnuit care apare în cursul naturii, a cărui cauză imediată nu o cunoaștem.

BAUMGARTEN, ALEXANDER GOTTLIEB (1714-1762), filosof și estetician german. A extins sistemul filosofic al lui Wolff, spre a include estetica, care apare pentru prima dată ca o disciplină filosofică distinctă. A studiat la Halle cu Christian Wolff, după care a suferit influența lui Leibniz. A fost profesor de filosofie la Halle și Frankfurt pe Oder în 1737 și respectiv 1740. Cele mai importante lucrări ale sale sunt *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735) și *Aesthetica* (2 vol., 1750-1758). *Metaphysica* sa (1739) a fost folosită de Kant în prelegerile sale. Alte lucrări sunt: *Ethica philosophica* (1740) și *Acroasis logica* (1761). Postum i s-au publicat: *Jus naturae* (1762), *Philosophia generalis* (1770) și *Praelectiones theologicae* (1773).

BOUTERWEK, FRIEDRICH (1766-1828), filosof și critic literar german. A studiat dreptul la Göttingen, iar în 1790 a devenit discipolul lui Kant, publicând în 1793 *Aphorismen, der Freunden der Vernunftkritik nach kantischer Lehre vorgelegt*. Ulterior abandonează poziția kantiană, nesatisfăcut de formalismul acesteia, îndreptându-se către doctrina lui F. H. Jacobi. A funcționat ca profesor extraordinarius de filosofie la Göttingen, din 1797, și ca ordinarius din 1802. A mai publicat: *Ideen zu einer allgemeinen Apodiktik* (2 vol., 1799), *Geschichte der Poesie und Beredsamkeit seit dem Ende des 13. Jahrhunderts* (12 vol., 1801-1819). *Aesthetik* (2 părți, 1806).

CHRYSIPP din Cnidos (în jurul anului 320 î.e.n.), medic grec. Este cunoscut mai ales prin criticile pe care le-a făcut lui Galenus și Plinius. Nu se știe cărei școli aparținuse. A scris mult despre proprietățile plantelor, mai ales ale verzei, căreia i-a dedicat o lucrare aparte.

CICERO, MARCUS TULLIUS (106-14 î. Ch.), politician și scriitor, cel mai mare orator latin. După o scurtă activitate în viața social-politică a Romei pleacă la Atena și în Asia, unde își perfecționează cunoștințele de filosofie și retorică (79-77). Revine la Roma, unde își face intrarea în Forum. Caracteristica operei sale filosofice este îmbinarea filosofiei cu retorica. Este creatorul terminologiei filosofice latine. Idealul său este republica constituțională, în care instrumentul puterii trebuie să fie convingerea, și nu violența. Într-un

astfel de stat, educației ii revine unul dintre cele mai de seamă roluri, iar studiul filosofiei deține o parte însemnată. Dintre operele sale manționăm: *De divinatione*, *De natura deorum*, *De fato* (44 î. Ch.), *De finibus bonorum et malorum* (43 î. Ch.) în 5 cărți, *Tusculanæ disputationes* (45), *De officiis* (45). A tradus două dialoguri platonice: *Protagoras* și *Timaios* (ed. Leipzig, 1938). S-a bucurat de admirația filosofilor Renașterii și ai secolului al XVII-lea.

LA CROZE, MATHURIN VEYSSIÈRE DE (1661-1739), erudit francez. La vârsta de 17 ani a fost primit în rândul benedictineilor, la Saint-Maur. În 1725 a ocupat catedra de Filosofie la Colegiul Francez din Berlin. Dintre lucrările sale cităm: *Histoire du christianisme aux Indes* (Le Haye, 1724), tipărită de mai multe ori și tradusă în germană și daneză; *Histoire du christianisme d'Ethiopie et d'Armenie* (Le Haye, 1738); *Lexikon aegyptiaco-latinum* (Oxford, 1775).

FISCHER JOHANN EBERHARD (1697-1771), istoric, anticar și călător german. Și-a făcut studiile în Germania, după care a plecat în Rusia, ca membru al Comisiei trimise în 1739 în nordul posesiunilor rusești asiatice până în Kamtciatka, spre a raporta guvernului situația acestor ținuturi din punct de vedere topografic, geologic, mineralogic, etnografic. S-a întors la Petersburg în 1747 și a profesat istoria și arheologia. A fost membru al Academiei din Sanct-Petersburg. Lucrările sale sunt: *Sibirische Geschichte von der Entdekung Sibiriens bis auf die Eroberung dieses Landes durch die russischen Waffen* (2 vol., 1768, St. Petersburg). Este un plagiat după manuscrisul lui Müller, pe care l-a avut la dispoziție; *Questiones Petropolitanae* (1770, Göttingen); patru dizertații asupra originii maghiarilor, tătarilor, despre vechii mongoli și limba lor, despre diferitele nume ale Chinei și despre împărații ei, despre hiperboreeni. În *Calendarul istoric* a publicat în germană observații asupra limbii și originii moldovenilor, ca și despre originea americanilor (1771).

FRIEDRICH al II-lea, CEL MARE (1712-1786). S-a dovedit a fi un mare administrator, reușind să transforme Prusia dintr-un stat mijlociu ca întindere și populație într-una dintre primele puteri militare ale Europei. Pentru a popula provinciile sărace și a repopula Silezia, sărăcită de două războaie, a atras coloniști străini, ofe-

rindu-le avantaje substanțiale. A dat ordin să se defrișeze și să redea agriculturii terenuri întinse, a înființat manufacturi de postav la Postdam și la Breslau și o manufactură de porțelan la Berlin. S-a remarcat și ca om de cultură, formația sa franceză modelându-i gustul și determinându-l să-și compună scrierile în această limbă. Opera sa cuprinde 30 de volume, dintre care politică și filosofie două volume (în filosofie a fost influențat de Locke și Voltaire – concepția sa generală este deistă), istorie două volume, poezie șase volume, corespondență (între alte personalități, remarcabile ale timpului și cu Voltaire) douăsprezece volume, tragedii, comedii, poeme didactice, eroice, ode, epistole (în maniera lui Horațiu și Voltaire), satire, epigrame, fabule.

GARVE, CHRISTIAN (1742-1798), literat și filosof german. A făcut studii la Frankfurt și *Halle. Este* unul dintre primii filosofi care au scris – după cum le reproșa Mendelssohn germanilor – pentru profesori și elevi. A avut o influență mare asupra lui Kant, Schiller, Lessing, Herder. În filosofie a fost empirist, intenționând să devină un Hume german. S-a îndepărtat de metafizică, spre a se îndrepta către simțul comun. S-a mai ocupat de economie politică și lingvistică, incercînd să epureze limba germană și să o îmbogățească cu arhaisme și cu termeni dialectali. A tradus *lucrări ale lui Hume* (1772), Burke (1773), Adam Smith (1794), Aristotel (1798). Lessing s-a arătat foarte mulțumit de recenzia pe care i-a făcut-o G. la *Laocoon* (1769), pe când Kant a fost nemulțumit de recenzia pe care i-a făcut-o la *Critica rațiunii pure* (1782). Și-a unit și publicat operele sub titlul: *Sammlung einiger Abhandlungen* (1779), *Vermischte Aufsätze* (1796-1800), *Versuch über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben* (1792-1802) în 5 volume.

GEORGI, ANTONIO AGOSTINO (1741-1797), filolog italian. Intrat in ordinul Sf. Augustin în 1727, a devenit procurorul general al acestui ordin timp de 28 de ani. A contribuit la abrogarea unor vechi rutine scolastice din școlile patronate de augustini. A profesat teologia la Roma. Papa Benedict al XIV-lea l-a însărcinat să facă apologia lucrării *Histoire du Pélagianisme* a cardinalului Noris, pe care teologii spanioli o trecuseră la Index. Satisfăcut de munca depusă de Giorgi, l-a numit directorul Bibliotecii Angelice, admițân-

du-l printre savanții pe care îi consulta în afacerile eclesiastice. A studiat 11 limbi. dar fără să cunoască nici un cuvânt tibetan, nici măcar literele, a scris *Alphabetum Tibetanum, missionum apostolicarum commodo editum* (1762, Roma). Tratează religia, cosmogonia, istoria civilă și religioasă, geografia Tibetului. Alte lucrări ale sale sunt: *Fragmentum Evanghelii S. Johannis graeco-copto-thebaicum saeculi IV* (1789, Roma); *De Miraculis Sancti Coluthi et reliquiis actorum Sancti Panesniv, martyrum, fragmenta duo, alterum auctius, alterum nunc primum editum* (1793, Roma); *De Inscriptionibus Palmyrenis quae in Musaeo Capitolino adservantur interpretandis Epistola* (1782, Roma); de asemenea, a scris tratate asupra traducerilor arabe și siriene ale *Bibliei*.

GROTIUS, HUGO (Huigh de Groot) (1583-1645). jurist, politician, filolog, poet, teolog și istoric olandez. A studiat - de la 11 ani - literele la Universitatea din Leyda. La 15 ani l-a însoțit pe ambasadorul J. van Oldenbarnevelt la Henric al IV-lea al Franței. La Orléans și-a luat titlul de doctor în drept. În 1601 a devenit istoriograful oficial al Olandei. În tratatul *De iure praede* - publicat în 1868 - analizează legea umană în genere. Legea naturii, provenită din voința lui Dumnezeu, conține patru precepte primare: nici un stat sau individ nu pot ataca un alt stat sau individ; nici un stat sau individ nu-și pot apropria ceea ce aparține altui stat sau individ; nici un stat sau individ nu pot nesocoti tratatele sau contractele; nici un stat sau individ nu pot comite vreo crimă. Într-un capitol din această lucrare - *Mare liberum* - susține că oceanul aparține tuturor națiunilor. În *De iuri belli ac pacis* (1625) descrie legea umană privată, penală și constituțională, ca și internațională, întemeiată de cele patru precepte sus-menționate. Ca susținător al autorității statului asupra bisericii este arestat. Evadează și se refugiază la Paris, unde se dedică muncii științifice și literare. Lucrarea *De veritate religionis christianae* este alcătuită din adnotări pe marginea *Vechiului* și *Noului Testament*, asupra jurisprudenței în Olanda. A tradus tragedia lui Euripide, *Phoenissae*.

HESYCHIUS (sec. V e.n.), cronicar, gramatic și biograf grec, supranumit „ilustrul". A scris un *Compendiu de istorie universală* (în șase cărți - începând cu Bellus (întemeietorul imperiului assirian). Dicționar biografic (Ὀνομαχόλογον. πίαξ) al *oamenilor iluștrii*. Ambele

s-au pierdut; s-au păstrat doar referiri în Photius și Suidas. A alcătuit un dicționar grecesc, important în studierea dialectelor, ca și la restabilirea textului unor autori clasici, ca Aeschylus și Theocritus (care au folosit multe cuvinte neuzuale).

KÄSTNER, ABRAHAM GOTTHELF (1718-1800), poet și matematician german. A fost profesor de matematică și fizică la Göttingen. A scris poezii, *Sinngedichte* (1781), *Anfangsgründe der Mathematik*, șase volume (1758-1769), *Geschichte der Mathematik*, patru volume (1796-1800), aforisme, satire, epigrame, glosse.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILLHELM (1646-1716), filosof german, primul care a influențat considerabil gândirea occidentală. În opera sa se regăsesc toate curentele intelectuale ale timpului său, cu excepția misticismului și pietismului; el a dat linia de gândire a Iluminismului german. Influența sa s-a făcut simțită în toate domeniile de care s-a preocupat, în care a fost înrâurit de gândirea științifică și filosofică din Anglia, Franța, Olanda. Opera sa cea mai cunoscută în timpul vieții a fost *Théodicée*, care prevestește o epocă nouă în filosofie. Pregătirea sa științifică solidă nu a avut continuatori în Germania, iar opera sa filosofică a triumfat în țara sa numai în forma scolasticismului pedant al lui Wolff. Într-o măsură mai mare a înrâurit cititorii prin ideile (proprii și ale altora) pe care le-a pus în circulație în revistele de specialitate. Influența sa directă a fost mai mare după moarte, în urma publicării celebrei sale lucrări *Nouveaux Essais* (1765).

MALLET DU PAN, JACQUES (1749-1800), ziarist francez. Împreună cu Simon Linguet a editat la Londra *Annales politiques* (1778-1780). Din 1781 a condus singur această revistă, schimbându-i numele în *Mémoires historiques*, căreia îi încorporează și *Mercure de France* (1783). În timpul Revoluției s-a manifestat de partea regaliștilor, și a fost trimis de către Ludovic al XVI-lea în misiune la principii germani (1791-1792). În timpul exilului său la Berna (1797) a scris pamflete anti-revoluționare, un atac adresat lui Bonaparte și Directoratului. Asupra Revoluției a scris *Über die französische Revolution und die Ursachen ihrer Dauere* (1794). În 1798 s-a îndreptat către Londra, unde a întemeiat *Mercure britannique*. Este considerat pionierul jurnalismului politic modern.

MARCUS AURELIUS ANTONINUS (121-180), împărat roman și filosof stoic. În 140 a fost ales consul. La vârsta de 25 de ani a început să studieze filosofia cu Rusticus Stoicul și dreptul cu L. Volusius Mœcianus. La 40 de ani devine împărat, ca succesor al lui Antoninus Pius (161). În timpul domniei sale s-a ocupat mai ales de apărarea imperiului contra atacurilor din exterior: parți, unguri, marcomani, germani, quazi. După moartea soției sale, Faustina, a făcut o călătorie la Atena, unde a fost inițiat în misterele eleusine. A subvenționat catedre de filosofie și retorică în toate părțile imperiului. A fost ostil creștinismului, împotriva căruia a îndreptat repetate persecuții, întrucât intra în conflict cu religia de stat. Filosofia sa este cuprinsă într-o carte de *reflecții* sau *Meditații*. Se crede că a scris o *Autobiografie*, care a dispărut. În *Meditații*, ca și în comportamentul său, stoicismul este o regulă practică de viață, nu o filosofie a quietismului. E un moralist practic – scopul vieții nu este fericirea, ci liniștea sufletească. Această stare de spirit poate fi atinsă printr-o viață conformă naturii proprii a fiecăruia, stimulată de cultivarea celor patru virtuți principale: *înțelepciunea* sau cunoașterea binelui și răului; *dreptatea* – a da fiecăruia ce i se cuvine; *curajul* – suportarea muncii și a durerii; *temperanța* sau cumpătarea în toate. Primul principiu al omului este cel *social*, fiind urmat de cel de a nu se lăsa convins de corp, atunci când toate dorințele acestuia nu se conformează rațiunii. Divinitatea din om, care trebuie să îl călăuzească tot timpul, este *conștiința*, facultatea legislativă a omului; celălalt pilon al vieții omului e *rațiunea*.

MEIER, GEORG FRIEDRICH (1718-1777), gânditor german, elev al lui Baumgarten. A fost profesor de filosofie Friedrich al II-lea al Prusiei l-a însărcinat să țină un curs de un an asupra lucrării lui Locke, *Essay concerning human understanding*. Ca și Baumgarten, a fost leibnizo-wolffian, propagând în Germania ideile acestora, precum și noua estetică baumgartiană. A contribuit la formarea terminologiei filosofiei germane, pe care a preluat-o de la Kant. Lucrările sale sunt: *Gedanken von dem Zustande der Seel nach dem Tode* (1746, Halle); *Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften* (3 vol., 1748-1750); *Vernunftlehre* (1752), care i-a servit lui Kant la ținerea prelegerilor; *Metaphysik* (4 vol., 1755-1759); *Philosophische Sittenlehre* (5 vol, 1753-1761).

POPE, ALEXANDER (1688-1744), poet englez. Înainte de a împlini 17 ani a fost admis în Societatea Londoneză a Oamenilor Cultivați. Prima sa lucrare politică a fost *Pastorals* (1709), cărcia îi urmează, în 1711, *Essay on Criticism*, iar în 1712, *Rape of the Lock*. Timp de 12 ani a tradus din Homer *Iliada* împreună cu coautori, ca și *Odyssea*. *Essay on Man* (1733-1734) cuprinde poeme filosofice după un plan sistematic: rațiunea umană, învățarea, educația, politica civilă și eclesiastică, despre femei etc.

POSIDONIUS (135 î.Ch. – 50 î.Ch.), filosof stoic, supranumit „atletul". S-a născut în Siria. A călătorit mult și a făcut cercetări științifice în Spania (mai ales la Gades), Africa, Italia, Galia, Liguria, la Rhodos, unde a atras mulți elevi prin faima sa. Prin scrierile sale și prin contactele personale a contribuit la răspândirea stoicismului în lumea romană. Dintre marile personalități ale timpului, a întreținut relații cu Marius, Pompei și Cicero. A scris peste 20 de opere, care s-au pierdut, dar ale căror idei sunt cunoscute. A fost criticat de Strabon, ca fiind îndepărtat de școala stoică. A intenționat să determine distanța de la Pământ până la Soare și dimensiunea acestuia, să calculeze diametrul Pământului.

PUFENDORF, SAMUEL, baron de (1632-1694), publicist și jurist german. A studiat teologia la Universitatea din Leipzig, după care și-a îndreptat atenția către jurisprudență și matematică la Universitatea din Jena. După absolvire a făcut oficiul de tutore în casa unui ministru suedez la Copenhaga. În urma declarării războiului de către Suedia, întregul personal al casei a fost arestat. În timpul celor opt luni de captivitate, Pufendorf reflectă asupra doctrinelor lui Grotius și Hobbes, construind un sistem asuprea legii universale, publicat sub titlul *Elementa jurisprudentiae universalis*. Electorul palatin Karl Ludwig, căruia îi este dedicată lucrarea, înființează o catedră de drept natural și internațional la Universitatea din Heidelberg pentru Pufendorf – prima de acest fel din lume. *De statu imperii germanici ad Laelium, dominum Trezolani, liber unus* este un atac al constituției Sfântului Imperiu German și a casei de Austria. În 1670 pleacă în Suedia, la Universitatea din Lund, unde în 1672 publică cea mai celebră lucrare a sa, *De jurae naturae et gentium libri octo*, iar în anul următor *De officio hominis et civis*, un fel de rezumat al celei dintâi. El pune în discuție dualismul dintre

legea naturală și legea pozitivă a națiunilor. Asemeni lui Hobbes, susține prioritatea legii naturale; spre deosebire de el însă, este de părere că starea naturală era una de pace, deși una precară, în lipsa unui suport pozitiv. Legea internațională este, după el, legătura care îi unește pe toți oamenii. În 1677 devine istoriograful regal al Suediei, dedicându-se istoriei, politicii și teologiei. În 1686 se îndreaptă către Berlin, unde îndeplinește funcția de istoriograf al marelui elector de Brandenburg. I se conferă titlul de baron.

REINHARD, FRANÇOIS VOLKMER (1753-1812), teolog și orator protestant; a exercitat o influență considerabilă asupra situației bisericilor și școlilor din Saxonia. A studiat la Universitatea din Wittenberg, unde în 1778 este numit profesor adjunct de filosofie. În 1792 devine primul predicator al curții din Dresda, consilier eclesiastic și asesor în consistoriul general.

SCHLOSSER, JOHANN GEORG (1739-1799), scriitor german. A studiat jurisprudența la Universitatea din Giesen, Jena și Altdorf. Între 1766-1769 se află la Treptow, ca secretar al principelui Friedrich Eugen de Württemberg și preceptor al fiilor săi. A fost prieten apropiat cu Goethe, cu a cărui soră, Camelia se căsătorește în 1773. *Katechismus der Sittenlehre, für Landvolk* manifestă compasiune față de cei umili, relevând bunătatea originară a naturii umane. A colaborat la *Frankfurter Gelehrte Anzeiger* – împreună cu Goethe a susținut o polemică memorabilă cu autoritățile eclesiastice din Frankfurt, opunând unui Dumnezeu judecător și răzbunător, mizericordia tatălui ceresc. Este președintele Curții Supreme din Karlsruhe (1787), iar în 1789, primar al Frankfurtului. A întreținut corespondență cu marii scriitori ai vremii. În *Xenokrates oder über die Abgaben* (1784) combate sistemul fiziocritic, propunând concilierea principiilor dreptului civil germanic cu dreptul roman. Ca moralist a opus definiția platonică a erosului ideal iubirii creștine – *Fortsezung des platonischen Gespräches über die Liebe* (1796).

SWIFT, JONATHAN (1667-1745), satirist englez. A studiat la Trinity College din Dublin. În 1697 scrie satira rămasă nepublicată până în 1704 – *The Tales of a Tube* – cu un umor divers și bogat, originală, deși nu foarte coerentă. În 1709 scrie cea mai fină ironie a sa

Argument to prove that the abolishing of Christianity in England may, as things now stand, be attended with some inconveniences, iar în 1707, cel mai bun poem epic al său *Baucis and Philemon*. În 1726 publica *Travels Into Several Remote Nations of the World*, în patru părți, cu pseudonimul Lemuel Gulliver, în care satirizează partide, politicieni, moravuri.

VATTEL, EMERICH DE (1714-1767), jurist elvețian. Tratatul său asupra dreptului internațional *Le droit des Gens* (1758) nu este original – e o popularizare a opusului lui Chr. Wolff, *Jus gentium*. El respinge expres ideea lui Wolff asupra unei asociații generale a națiunilor, a unui stat internațional, care să aibă autoritate asupra membrilor asociației. V. îl înlocuiește cu drepturile și obligațiile deduse din dreptul (legea) natural. Drepturile și datoriile sunt absolute. A influențat considerabil dreptul internațional, mai ales din S.U.A.

VERGILIUS, PUBLIUS MARO (70-19 î.Ch.), poet roman. A studiat la Cremona, Milano și Roma literatura greacă și romană, retorică și filosofie. Între profesorii săi s-a aflat epicureanul Siro, care l-a influențat la primele sale poezii, spre a face apoi loc unei atitudini stoice și neopitagoreice. *Eclogele*, prima dintre operele autentice ale lui Vergiliu, a fost compusă între 42-37 î.Ch., și i-a conferit recunoașterea sa ca unul dintre cei mai importanți poeți ai Romei și calitatea de membru al cercului literar al curții, sub patronajul lui Maecenas, căruia i-a dedicat *Georgicele*, elaborate între 37-30 î.Ch. Restul vieții l-a petrecut compunând *Aeneida*, pe care nu a reușit să o finiseze după dorința sa, datorită bolii contractate în cursul unei călătorii de documentare în Grecia, pentru a prinde mai bine culoarea locală necesară Cărții a III-a. A cerut ca, după moartea sa, ultima operă să fie arsă; Augustus nu a permis, însărcinându-i pe Varius și Tucca să publice *Aeneida* fără adăugiri, dar cu eliminările necesare.

WINDISCH-GRAETZ, JOSEF NIKLAS von (1744-1802), scriitor, filosof și jurist austriac de orientare iluministă. În scrierile sale a luat poziție față de absolutismul lui Josef al II-lea și Revoluția Franceză. Întrebarea propusă de el în pasajul citat de Kant este: „Cum pot fi alcătuite contractele, astfel încât să nu fie susceptibile de interpre-

tări divergente, și prin care orice transfer de proprietate să fie imposibil, în așa fel încât nici un proces legal să nu poată apărea din vreun document care să aibă această formă propusă?".

WOLFF, CHRISTIAN (1679-1745), filosof al Iluminismului german. A fost discipol al lui Leibniz (a cărui operă a popularizat-o), și la a cărui propunere a fost numit profesor la Universitatea din Halle în 1706; ulterior a predat la Marburg. A mai fost cancelar al Universității din Halle și consilier secret al Prusiei. Filosofia sa s-a răspândit în Germania și Italia, întrucât a răspuns cerințelor timpului, pregătind principiile Iluminismului german, mai ales ale filosofiei practice. Kant a apreciat „spiritul conștiinței sale". Hegel însă i-a criticat minuțiozitatea și ingenuitatea tratării problemelor raționale. Prin filosofie, G. înțelegea „știința tuturor lucrurilor, a modalității și rațiunii posibilității lor". A oferit un sistem filosofic cu caracter enciclopedic și eclectic, întemeiat pe tradiția metafizicii deductive sau dogmatice a secolului al XVI-lea, culminând într-un teism întemeiat pe demonstrarea cosmologică a existenței lui Dumnezeu. În filosofia practică a reluat tradiția scolasticii aristotelice, practicată în universitățile lutherane. Scrierile lui G. în limba germană sunt mai puțin importante decât cele în limba latină, pe motivul că sunt mai restrânse și prin ele se urmărește un efect mai rapid. Ele sunt: *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* (Halle, 1723), Scrierile sale în limba latină sunt cuprinse în 23 de volume *in quarto*, editate de mai multe ori.

INDICE DE CONCEPTE GERMAN-ROMÂN

BESUCHSRECHT (drept de vizitator)
BEURTEILUNG (judecare)
BEWEGUNGSGRUND (impuls)
BEWEIS (dovadă)
BEWEISFÜHRUNG (argument)
[BEWEISGRUND]
BEWUSSTSEIN (conștiință)
BEZIEHUNG (raport)
BODEN (pământ, sol, teritoriu)
BÖSE (rău)
BÖSE WILLÉ (voință rea)
BUNDESMACHT (forța confederației)
BÜRGERLICHE ZUSTANDE (situație civilă)

D

DARSTELLUNG (transpunere [verbal redare])
DASEIN (existență)
DENKUNGSART (mod de gândire)
DIALEKTIK (dialectică)
DING (obiect)
DING AN SICH (lucru în sine)
DURCHGÄNGIG (în genere)
DÜRFEN (a putea, [a fi cazul])

E

EHRBARKEIT (cinste)
EHRLICHKEIT (loialitate)
[EHRLIEBE]
EHRLOSIGKEIT (necinste)
EIGENMÄCHTIG (arbitrar, autoritar)
EIGENSCHAFT (proprietate)
[EIGENTUM]
EINBILDUNGSKRAFT (imaginație)
EINTEILUNG (diviziune)
EMPIRISCH (empiric)
ENDZWECK (scop final)
ENTWICKELUNG (dezvoltare)
ERBSCHAFT (succesiune)
ERBUNG (moștenire, succesiune)
ERBUNTERTAN (supus)
ERDBÜRGERRRCHT (drept cosmopolit)
ERFAHRUNG (experiență)
ERHABEN[E] (sublim)
ERKENNTNIS (cunoaștere)
[ERKENNTNISSTÜCKE]
ERKENNTNISGRUND (temei al cunoașterii)
ERKLÄRUNG (depoziție)
ERLAUBNISGESETZ (lege permisivă)
ERSCHEINUNG (fenomen)
ERWERB (câștig)
ERWERBUNGSART (mod de achiziționare)
EWIGE FRIEDEN (pace eternă)

F

FÄHIGKEIT (capacitate)
FAKTUM (fapt)
FAKULTÄT (facultate)
FEIND (inamic)
FEINDSELIGKEITEN (ostilități)
FLEISS (îndemânare)
FÖDERALISM (federalism)
[FÖDERALITÄT]
FORM (formă)

GLÜCKSELIGREIT (fericire)
GLÜCKSELIGREITSLEHRE (teoria asupra fericirii)
GOTT (Dumnezeu)
GOTTESGERICHT (dovadă de nevinovăție)
GRÖSE (mărime)
GRUND (temei)
GRUNDSATZ (principiu)
GÜLTIGKEIT (valabilitate)
GUT, [pl.] (bunuri)
[gut] (bun, ceea ce este bun, corect)
GUTE (bine)
GUTE WILLE (voință bună)

H

HANDLUNG (acțiune)
HANG (tendință)
HAUSHERR (proprietate)
HEERESMACHT (forță armată)
HERR (stăpân)
HERRSCHERGEWALT (putere suverană)
[HERRSCHERMACHT]
HERRSCHAFT (stăpânire)
HÖCHSTES GUT (bine suprem)
HOSPITALITÄTSRECHT (drept de ospitalitate)
HOSTILITÄTEN (ostilități)

I

IDEAL (ideal)
IDEE (idee)
IMMANENT (imanent)
IMPERATIV (imperativ)
INBEGRIFF (totalitate)
INTELLIGIBLE WESEN (ființă inteligibilă)
INTERESSE (interes)

K

KAUSALITÄT (cauzalitate)
KENNTNIS (cunoștință)
KLUGHEIT (perspicacitate)
KLUGHEITSLEHRE (teorie a perspicacității)
KLUGHEITSPRINZIP (principiu al perspicacității)
KLUGHEITSREGEL (regulă a perspicacității)
KÖNNEN (a putea)
KRAFT (forță)
KRIEG (război)
KRIEGFÜHREN (conducerea războiului)
KRIEGSPOLITIK (politică de război)
KRIEGSWERKZEUG (instrument de război)
KRIEGSZUSTANDE (stare de război)
KRITIK (critică)
KULTUR (cultură)
KUNST (artă, cultivare, tehnică)

L

LANDESHERR (suveran)
LANDESRECHT (drept provincial)
LASSEN (a putea, nefăptuire)
LASTER (viciu)
LAUTER (pur)
LEBEN (viață)
LEBENSART (mod de viață)
LEHRE (teorie)

POSITIVE [STATUTARISCHE] RECHT (drept pozitiv [statutar])
PRAKTISCHE VERNUNFT (rațiune practică)
PRAXIS (practică)
PRINZIP (principiu)
PRIVATAUTORITÄT (autoritate privată)
PRIVAT BESITZ (posesiune privată)
PRIVATEIGENTUM (proprietate privată)
PRIVATRECHT (drept privat)
PUBLIZITÄT (publicitate)
PUTATIVE ERWERBUNG (achiziționare putativă)

Q

QUALIFICATION (calificare)
QUALITÄT (calitate)

R

REALITÄT (realitate)
RECHT (drept, justiție)
[recht] (drept, dreptate)
RECHTFERTIGUNG (justificare)
RECHTLICH (drept, juridic)
RECHTLICHE BESITZ (posesiune juridică)
RECHTMÄSSIG (legal)
RECHTSBEGRIFF (concept de drept, juridic)
RECHTSIDEE (idee juridică)
RECHTSKRÄFTIG (cu putere de lege, executoriu)
RECHTSLEHRE (teoria dreptului)
RECHTSPFLICHT (datorie juridică)
RECHTSPRINZIP (principiu juridic)
RECHTSVERLETZUNG (încălcare a dreptului juridic)
RECHTSWIDRIG (nelegal)
RECHTSWISSENSCHAFT (știință juridică)
REDLICHKEIT (onestitate)
REGENT (suveran)
REGIERUNG (conducere, guvern)
REGIERUNGSART (mod de guvernare)
REIN (autentic, pur)
RELIGION (religie)
REIZ (atracție)
RICHTER (judecător)
RICHTERAMT (magistratură)
RICHTERAUSSPRUCH (sentință judecătorească)
RICHTIG (corect)

S

SACHE (lucru, obiect)
SATZ (propoziție)
SCHADE (daună)
SCHEIN (aparență)
SCHENKUNG (donație)
SCHRANKE (limită)
SCHULD (datorie [în genere], vină)
SEELE (suflet)
SELBSTÄNDIGKEIT (independență)
SELIGKEIT (fericire)
SENTENZ (sentință)
SINN (sens, simț)

UNGRUND (cauză primă)
URSACHE (cauză, motiv)
URSPRÜNGLICHE GEMEINSCHAFT (comunitate originară)
URTEIL (judecată, sentință)
URTEILSKRAFT (facultate de judecare)

V

VERBINDLICHKEIT (obligativitate)
VERBOT (interdicție)
VERBOTGESETZ (lege prohibitivă)
VERBRECHEN (crimă, delict)
VERDINGUNG (angajament)
VEREIN (comuniune)
VERFASSUNG (constituție)
VERHALTEN (comportament)
VERHÄLTNIS (raport)
VERKEHR (schimb)
VERMÖGEN (facultate)
VERNUNFT (rațiune)
VERNUNFTELN (a raționa, a face sofisme)
VERNUNFTMENSCH (om rațional)
VERNUNFTWESEN (ființă rațională)
VERPFLICHTUNG (îndatorire)
VERSCHIEDENHEIT (diversitate)
VERSTAND (intelect, inteligență, sens)
VERTRAG (contract, tratat)
VERUNEINIGUNG (disensiune)
VIELHEIT (multiplicitate)
VOLK (popor)
VÖLKERBUND (ligă a națiunilor)
VÖLKERRECHT (drept internațional)
VÖLKERSTAAT (stat federativ)
VOLKSGEWALT (puterea poprului)
VOLLKOMMENHEIT (perfecțiune)
VOLLSTÄNDIGKEIT (completitudine)
VOLLSTRECKER (executor)
VORBEHALT (clauză)
VORSCHRIFT (reglementare)
VORSTELLUNG (reprezentare)
VORZUG (preeminență, prerogativă, superioritate)

W

WAFFENSTILLSTAND (armistițiu)
WAHR (adevărat, autentic)
WAHRSCHEINLICHKEIT (verosimilitate)
WEISCHEIT (înțelepciune)
WEISHEITSLEHRE (filosofie)
WELTBESTE (binele lumii)
WELTBÜRGERRECHT (drept cosmopolit)
WELTGANZE (univers)
WELTREPUBLIK (republică universală)
WELTURSACHE (cauză a lumii)
WESEN (ființă)
WIDERSPIEL (opus)
WIDERSPRUCH (contradicție)
WIDERSTREIT (dezacord)
WILLE (uzufruct, voință)

INDEX DE CONCEPTE